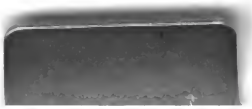
Exeg.
896
m

Digitized by Google

Exeg. 89 m



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Sprachliche

Abhandlungen zur Theologie

von

M. *Gustav Moritz Redslob,*
ausserordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Inhalt:

1) Ursprung und Bedeutung des Wortes *religio.*
2) Ursprung, Sinn und Gebrauch des Verbi שׂרת (nebst Erklärung des Ausdrucks בְּשֵׁם יהוה).
3) Ursprung des Stammwortes שׂרת.
4) Ueber das Zeichen (אות) und den von demselben gemachten Gebrauch bei den Propheten.

Leipzig,
Verlag von L. Fort.
1840.

103 B
Digitized by Google

Digitized by Google

Seinem Freunde

F. J. V. D. Maurer

widmet

diese kleine Schrift

als

Zeichen seiner Hochschätzung

der Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Indem ich hiermit dem Publikum abermals einige etymologische Untersuchungen übergebe, halte ich einige Bemerkungen über dieselben für nicht überflüssig. Ich stehe nemlich in denselben immer noch auf dem Standpunkte, auf welchen mich theils Beobachtung, theils das Bedürfniss der Consequenz getrieben hat, hoffe auch auf demselben fest zu stehen. Was in diesem Gebiete neuerlich einige Pseudomessiasse verkündet oder scheue Eklektiker sich ausgeklügelt haben, kann auf meine Ueberzeugungen darum keinen Einfluss äussern, weil ich auf dem Standpunkte dieser bereits weit früher gestanden, im Bewusstseyn seiner Untauglichkeit aber denselben verlassen habe. Was von diesen Seiten in neuerer Zeit gesagt worden ist, ist mir daher nicht nur nichts Neues, sondern etwas Altes, dessen ich mich seit längerer Zeit entäussert habe. Und da es mir vorgekommen ist, als ob man auf den beiden Seiten sich die Frage nach dem Allgemeinen und Nothwendigen in aller Sprachentwickelung noch sehr wenige Studien habe kosten lassen, so würde ich schon um deswillen wenig Geneigtheit haben können, von irgend etwas, wovon ich mir meinerseits der Gründe bewusst bin, abzugehen.

Ich kann also nur im Einzelnen Irrthum von meiner Seite zugeben. Wie ich gar nicht zweifle,

Digitized by Google

dass auch in gegenwärtigem Schriftchen mancher sich befinden wird, so hoffe ich jedoch auch, dass sie im etymologischen Gebiete leichter als sonst wo werden verziehen werden. Um Wahrheit ist es mir stets zu thun gewesen und behutsam habe ich ebenfalls stets seyn wollen. Führt nun aber einmal consequentes Fortdenken auf irgend eine bestimmte Auffassung einer zweifelhaften Partie, so kann ich auch gestehen, dass mich das Zweifelhafte derselben oder das Abweichende in der darüber aufgestellten Ansicht nicht erschrecken lässt. So lange eine Ansicht nur nicht in Widerspruch mit der Erfahrung tritt, so lange bleibt sie, wenn sie auch die Wahrheit verfehlt haben sollte, ein Beitrag zur Wahrheit. „Verwirrung" aber, die man neuerlich einmal befürchtet hat, droht von einem Verfahren, das sich durchweg die bewährte Sprachanalogie zur Richtschnur wählt, weniger, als von einem Verfahren, das mit verwirrten Grundansichten (z. B. mit einer Theorie von der Sprachentwickelung durch Niederschläge, mit der Annahme von Grundverschiedenheit der indogermanischen und semitischen Sprachen und doch Zusammentreffen derselben im ersten Niederschlage, also eben im ersten Grunde) anhebt etc.

Digitized by Google

Zusätze.

Zusatz zu S. 11.

Ein dritter Ausdruck für die feste Verbindung eines Dinges mit einem andern ist hängen. Wie nun bei'm Stehen die Vorstellung des Stechens und Steckens, bei'm Liegen die des Gelegt-, d. h. Gebundenseyns zu Grunde liegt, so liegt dem Ausdrucke des Hängens auf eben so bezeichnende Weise zu Grunde die Vorstellung des Hackens, Hakens, Häkelns, durch Haken und Henkel. Es wird daher hängen eigentlich gesagt von Dingen, deren Befestigung durch einhackende, hakende Haken und Henkel bewirkt wird, sodann aber überhaupt von demjenigen Zustande, welcher eine der Befestigung durch Haken und Henkel analoge Erscheinung bietet; vgl. dazu das S. 45 über חזק, חדק und אחז Gesagte.

Zusatz zu S. 95.

Die Verse 5—7 sind eine matte Ausführung und Erklärung von vs. 4., wie sie nicht ein Augenzeuge zu einem Augenzeugen, denen die Verhältnisse bereits bekannt sind, giebt, sondern wie sie ein späterer Referent für spätere Leser berechnet, denen er zum gehörigen Verständnisse erst das Argument und die Umstände, auf die sich die Worte beziehen, ausdrücklich und ausführlich angeben muss.

Digitized by Google

Digitized by Google

Ursprung und Sinn

des Wortes

religio.

Die Akten der Verhandlungen über den Ursprung des Wortes *religio* sind, namentlich in neuester Zeit, so gewaltig geschwollen, dass, wenn immer wieder Alles wiederholt werden und jede einmal vorgebrachte Meinung auf's Neue beurtheilt werden sollte, des Hin- und Widerredens kein Ende wäre. Der Verfasser hofft demnach sich die Leser am meisten zu verbinden, wenn er sich hier lediglich mit der eigenen Sache beschäftigt und rücksichtlich des Uebrigen auf seine Vorgänger verweist.

Alle die Meinungen, welche den Ursprung des Wortes anderswo als in *relegere* oder *religare*, vielleicht gar in einer andern als der lateinischen Sprache, suchen, oder, wenn sie davon ausgehen, Bedeutungen diesen Wörtern zu Grunde legen, von denen der lateinische Sprachgebrauch nichts weiss, werden demnach ohne Weiteres zurückgewiesen, und nur die Erklärung des Massurius Sabinus beiläufig mit erwähnt werden. Da aber in Bezug auf die beiden Herleitungen des Wortes aus *relegere* und *religare* das Alterthum der spätern Zeit zuvorgekommen ist, so werden wir auch hier nur von Cicero und Laktanz zu sprechen haben.

Dass die Erklärung des Laktanz von einer Auffassung der Religion ausgehe, wie sie nur erst mit dem Christenthume auf italischen Boden tritt, ist bereits zur Gnüge bemerkt worden, und wir haben darüber nichts weiter zu sagen nöthig, da wir ebenfalls der Ansicht sind, dass aus der Etymologie eines Wortes keine andere Bedeutung hervorgehen dürfe, als eine solche, welche dem Geiste der Zeit, in welcher dasselbe gebildet und zuerst gebraucht wurde, angemessen ist.

Die Ansicht Ciceros ist um kein Haar besser, wie schon seine Etymologie von *superstitiosus* auf nichts Geschicktes schliessen lässt *). Sie hat nemlich mehrere Fehler. Erstens

*) *Superstes* ist *qui ceteris mortuis vivus superest*, also im Allgemeinen ein solcher, der aus der vorigen Generation noch übrig ist. *Superstitio* wird also der (geistige) Zustand, die Denkweise, die Ansicht solcher seyn, die die vorige Generation überlebt haben, und folg-

Digitized by Google

erklärt sie, wie auch die Laktanzische, nur einen Theil des Sprachgebrauchs des Wortes, während sie doch dadurch, dass sie die erste Bedeutung des Wortes liefern müsste, erklärend für den Gesammtgebrauch des Wortes werden müsste. Sie erklärt nämlich nur den subjektiven Gebrauch des Wortes, d. h. denjenigen, in welchem *religio* eine Bestimmung von Subjekten der Religion bezeichnet, nämlich Religion als Attribut des Menschen gedacht. Dagegen hat *religio* noch einen objektiven Gebrauch d. h. einen solchen, in welchem *religio* eine Bestimmung von Objekten bezeichnet, die auf Verehrungswürdigkeit, Heiligkeit hinausläuft. Dieser Sinn des Wortes bleibt nun gänzlich unberührt, und zwar ohne dass man nach richtigen lexicalischen Principien diesen Theil des Gebrauches aus jenem ableiten könne. Denn eine psychologisch richtige Erklärung des Wortes muss gerade diese objektive Bedeutung als die frühere, jene subjektive als die spätere anerkennen, weil der Mensch früher auf das Objektive, als auf das Subjektive aufmerksam ist, und von ersterm erst auf das zweite übergehend, auch die Bedeutungen seiner Wörter in dem entsprechenden Masse von jenem auf dieses überträgt. Auf diese Weisse begeht Cicero (wie Laktanz) zugleich ein etymologisches *hysteron proteron*, was eben so fehlerhaft ist als ein geschichtliches, indem die Etymologie eben nur die Geschichte eines Wortes geben soll. Uebrigens erschöpft diese Erklärung nicht einmal den subjektiven Gebrauch des Wortes gänzlich. Denn *religio*, von Menschen gebraucht, ist ja keinesweges herrschend Religiosität, keinesweges immer *diligens relectio et retractatio omnium*, *quae ad cultum deorum pertinent*, sondern häufig auch wird damit bezeichnet eine gewisse Denk- und Handlungsweise in Bezug auf andere Dinge als die Götter. Die Fälle, in denen *religio* geradezu dasselbe wäre, was Religion in subjektivem Sinne oder Religiosität, sind geradezu selten, wie man daraus ersieht, dass es sich selten durch diese Ausdrücke wiedergeben lässt. Also selbst der subjektive Gebrauch des Wortes geht nur geringen Theils aus der ciceronianischen Etymologie hervor, und es würde abermals ein *hysteron proteron* seyn, wenn man diesen weitern Sinn des Wortes aus jenem engern ableiten wollte. Denn der Mensch denkt sich früher in Beziehung zum Irdischen, Sinnlichen und Endlichen als zum Ueberirdischen, Uebersinnlichen und Unendlichen, und alle Wörter, welche

folglich hernach in religiöser Bedeutung diejenige religiöse Denkweise und Ansicht, wie sie der vorigen Generation und denjenigen, welche noch zu derselben gehören, angehört hat und angehört, und welche die sich aufgeklärter dünkende jüngere Generation für beschränkt und veraltet hält. *Superstitiosus* ist also einer, der von einer solchen Denkweise voll ist.

Digitized by Google

Beziehungen ausdrücken oder den Ausdruck einer Beziehung einschliessen, sind zunächst von den Beziehungen auf Irdisches u. s. w. und sodann erst in uneigentlicher Redeweise von entsprechend scheinenden Beziehungen auf Ueberirdisches gebraucht. Religion, als eine Denk- und Handlungsweise in Beziehung auf die Götter selbst aufgefasst, ist gewiss ein späterer Sinn des Wortes, als Religion, als Denk- und Handlungsweise in Bezug auf den Göttern geweihte Personen und Sachen, wie auch *religio* in objectivem Sinne, in welchem es Verehrungswürdigkeit, Heiligkeit bedeutet, zunächst Priestern, Tempeln, Geräthschaften, Gebräuchen, Priestereigenthume und Tempelgute beigelegt wurde, und dann erst den Göttern selbst.

Aber auch endlich in Bezug auf diese subjektive Bedeutung geht Cicero von einem Begriffe von Religion aus, von dem die *majores* gewiss nicht das Mindeste gewusst haben. Cicero's Begriff von Religion nämlich ist ein solcher, der die *superstitio* ausschliesst. Aber Cicero, als Denker, wird Vieles als *superstitio* betrachtet haben, was seine unter ihm stehenden Zeitgenossen, geschweige denn die *majores, religio* genannt haben. Die Römer in spätern Zeiten, wo in mannichfacher Beziehung schon Aufklärung stattfand, erschienen als ein abergläubiges Volk, geschweige denn die ältern und ältesten Römer, und ihre *religio* war häufig *superstitiosissima*. Demnach gehört Vieles in die Kategorie der *superstitio* nach Ciceronischen Begriffen, was bei den Römern und vorzugsweise bei den ältern Römern *religio* hiess, wie sich auch wirklich in römischen Schriftstellern *superstitio* und *religio* als ziemlich gleichbedeutend bisweilen gebraucht findet. Mit einem Worte: Cicero schiebt dem Worte *religio* den Begriff geläuterte, vernünftige, ächte, richtige, wahre Religion unter, bei welchem das Superstitiöse als dieses Namens unwürdig betrachtet wird. Dagegen kann man nur sagen, dass *religio* wohl häufiger in diesem edeln Sinne gebraucht werde, wo es die Afterreligion, *superstitio*, ausschliesst, dass es aber an sich den generelleren Begriff Religion bezeichne, die sowohl ächt als falsch seyn kann, weshalb es ebensowohl im edleren Sinne die ächte Religion, die ihrer Abart *superstitio* gegenübersteht, als den Aberglauben bezeichnet. — Endlich bestimmt Cicero das Wort *religio* positiv, während es durchaus unverkennbar ist, dass das Wort *religio* in seinem ganzen Sprachgebrauche einen negativen Charakter hat, und es ist klar, dass Cicero den Begriff von Religion, nach seinen eigenen höhern Begriffen, nach denen er unbezweifelt ein positives Element enthält, mit dem Gesammtsinne des Wortes *religio*, das sich zunächst auf die negative Natur der frühesten Aeusserungsweise der Religion bezieht, verwechselt hat. Es ist sein

Digitized by Google

eigener Begriff von Religion, dessen Besitz er gewissermassen seinen Vorfahren andichtet, bei denen sich die Religion in viel zu grober und roher Form äusserte, als dass sie, selbst wenn sie bereits auf das Wesen der Religion aufmerksam geworden wären, von der rohen Erscheinungsweise derselben einen so geläuterten Begriff zu abstrahiren Gelegenheit und Veranlassung gehabt hätten.

Aber auch schon formelle Fehler enthält Cicero's Erklärung. Ich meine nicht, dass er *religiosus* direct aus *relegere* ableitet, während *religiosus* erst von *religio*, und dieses von *relegere* abgeleitet werden müsste, obschon sich der Fehler der Ableitung jedenfalls deutlicher sichtbar gemacht haben würde, wenn er das Wort *religio* hätte bezeichnen sollen durch *diligens relectio* oder *diligentia in relegendo.* Denn nach der Ciceronianischen Erklärung erklärt sich *religio* gar nicht aus *relegere*, sondern aus *diligenter*, er bezeichnet die *religio* als eine *diligentia in retractandis et tanquam relegendis omnibus, quae ad cultum deorum pertinent*, wie er *superstitio* nicht aus *superstitem esse*, sondern *totos dies precari* erklärt. Denn *relegere* an sich heisst ja keineswegs öfter, fleissig wiederholt lesen oder durchgehen, sondern nur auf's Neue lesen oder durchgehen, oder es wird doch wenigstens nur vom einmaligen Wiederdurchgehen dessen gebraucht, was man schon durchgegangen hat, und steht bisweilen ganz bestimmt vom zweiten Lesen einer Sache. Man muss also zu *relegerent* das vor *retractarent* stehende *diligenter* suppliren, indem man einsieht, dass, wenn man sich *diligenter* ganz hinweg und blos *retractarent et tanquam relegerent* allein gesetzt denkt, die Erklärung sehr nüchtern ausfällt. Soll aber *diligenter* einmal aufgenommen werden, so kann man statt *retractarent* und *relegerent* jedes andere auf *curare, observare* u. dgl. hinauslaufende Wort setzen und man wird allemal eine eben so passende Erklärung bekommen, als bei diesen Verben *).

Da nun weder die Laktanzische noch die Ciceronische Ableitung des Wortes genügt, und doch nichts anderes als diese beiden Verba *relegere* und *religare* sich findet, woraus *religio* abgeleitet werden könnte, so könnte man meinen, es gäbe nichts, woraus sich das Wort ableiten liesse. Wenigstens bemerkt Jemand, der dem Laktanz nicht beitreten zu können annimmt, dass man überhaupt nicht von *religare* ableiten dürfe, weil die Laktanzische Ableitung misslungen sey. Aber man sieht ein, dass, wenn auch die Ciceroni-

*) Genau besehen scheint Cicero auch gar nicht *religio* aus *relegere* sprachgemäss ableiten zu wollen, sondern es vielmehr auf das *lig* in *diligenter*, und das *re* in *retractarent* abgesehen zu haben, um aus beiden die Elemente des Wortes *religio* zusammenzulesen.

Digitized by Google

sche Ableitungsweisse aus *relegere* und die Laktanzische aus *religare* unstatthaft sind, jedem Andern es freistehe, es zu versuchen, ob ihm nicht die Ableitung aus einem von beiden Wörtern besser gelinge als seinen Vorgängern.

Wir schicken uns daher zu einem Versuche dieser Art an. Jede Ableitung eines Wortes aus einem andern hat eine doppelte Seite, einmal muss der Laut, sodann die Bedeutung des Wortes aus dem Laute und der Bedeutung des andern Wortes abgeleitet werden. Fragen wir nun also zuerst nach dem Laute des Wortes *religio*, und darnach, ob seine Deduction aus dem Laute von *religare* oder *relegere* leichter und natürlicher sey, so muss jeder Unbefangene sich zu Gunsten der Ableitung von *religare* entscheiden. Denn man mag hin und wieder gegen die eine oder die andere Ableitung reden, so viel man will, sprachlich unmöglich ist keine. Aber der analoge Zusammenhang zwischen *postulio* und *postulare*, *internecio* und *internecare*, *opinio* und *opinari*, *optio*, *adoptio* und *optare*, *adoptare*, *rebellio* und *rebellare* *) macht die Zusammenstellung von *religio* und *religare* so einfach, als man es nur wünschen kann. Es könnte hier nur zweifelhaft erscheinen, ob von einer *Ableitung* des Wortes im strengsten Sinne gesprochen werden dürfe. Wie nämlich *suspicari* erst Derivat von *suspicere* und vielleicht gar von dem Nomen *suspicio* ist, so könnte *religare* vielleicht entweder mit *religio* zugleich ein Derivat eines verloren gegangenen *religere* oder wohl gar ein Derivat des Wortes *religio* selbst seyn. Dem mag nun seyn, wie da wolle, für unsern Zweck ist es ganz gleich, enthalten doch in den eben angeführten Fällen die sich analog verhaltenden Verba, wenn gleich ihr Laut ein abgeleiteter ist, denjegen Verbalbegriff, aus dem sich die Bedeutung der betreffenden Nomina ableiten lässt, also gleiche Bedeutung mit demjenigen primitiven Verbo, von welchem das Nomen abzuleiten ist, und darauf allein kommt es endlich an, ob die Vorstellung des Lesens oder des Bindens zu Grunde liegt, nicht darauf, ob dasjenige Wort, aus dessen Bedeutung *religio* abzuleiten ist, in der vorliegenden Sprachform noch diejenige Lautform hat, aus welcher der Laut *religio* hervorgegangen ist. Sollte aber etwa *religare* gar Denominativum von *religio* selbst seyn, so müsste man dem Worte geradezu die Bedeutung Band geben, weil sich sonst nicht begreifen liesse, wie ein Verbum von der Bedeutung

*) Dieses letzte Beispiel ist vom Herrn Dr. Freund, der die Güte gehabt hat, mir für gegenwärtigen Zweck den betreffenden Druckbogen des noch nicht ausgegebenen Theiles seines rühmlichst bekannten Lexicons zur Einsicht zu überlassen. Ich sage ihm dafür um so grösseren Dank, als mir die reiche Auswahl treffender Belegstellen von wesentlichem Nutzen gewesen ist.

Digitized by Google

binden daraus habe entstehen können. Wir wollen also von einer Ableitung im strengen hölzernen Sinne nicht reden, sondern nur vom etymologischen Zusammenhange, müssen übrigens durchaus dabei verharren, dass es sehr einfach sey, zwischen den Bedeutungen der Wörter *religare* und *religio* dasselbe Verhältniss zu statuiren, welches zwischen den Bedeutungen der Wörter *postulare* u. s. w. und *postulio* u. s. w. faktisch und unabweisslich stattfindet.

Ungleich mehr Schwierigkeiten hat die Ableitung aus *relegere*. Nirgends nämlich ist von einer Form *religere*, die so viel wäre wie *relegere*, eine Spur, und wenn dies auch nicht geradezu ein Hinderniss der Ableitung ist, so bleibt es doch eine Schwierigkeit, die die andere Ableitung nicht hat. Zwar kommt in einem Bruchstücke aus einem alten Dichter bei Gellius eine Form *religens* vor, aber Gellius hat sie erst aus zweiter Hand. Gesetzt nun, die Lesart ist richtig, so ist die Form dichterisch und steht in Paronomasie mit *religiosus*, so dass der Verdacht entsteht, der Dichter habe der Paronomasie wegen *relegentem* in *religentem* umgewandelt. Wäre die Form wirklich gebräuchlich gewesen, so müsste man sich wenigstens wundern, dass Cicero, dem sie doch so sehr zu Statten gekommen wäre, sie nicht benutzt und statt *relegerent* lieber *religerent* gesagt, als dem Mangel durch das *i* in *diligenter* nachgeholfen habe. Aber wie leicht kann die Lesart falsch seyn, da wirklich ein Schwanken zwischen *relegentem* und *religentem* stattfindet. Denn wenn man zu Gunsten ihrer Richtigkeit die Abschreiber verdächtigt, dass sie die unbekannte Form in die bekannte verwandelt hätten, namentlich vielleicht unter Berücksichtigung des Ciceronischen *relegerent;* so könnte man mit gewiss eben so vielem Rechte annehmen, Abschreiber des alten Dichters, oder Nigidius Figulus, der die Stelle auszog, oder Abschreiber des Nigidius Figulus, oder endlich Gellius, der die Stelle wieder aus Nigidius entlehnte, oder endlich Abschreiber des Gellius haben der Paronomasie zu Gunsten die umgekehrte Aenderung gemacht oder unwillkührlich, durch das folgende ihnen bereits vorschwebende *religiosus* verleitet, *religentem* geschrieben. Zugegeben nun aber auch, dass es mit der Lesart und Form *religentem* seine Richtigkeit hat, so ist damit immer nichts gewonnen, wodurch die Zusammenstellung des Wortes *religio* mit *religare* entkräftet würde, und beide Ableitungen des Wortes müssten als in gleicher Weise möglich betrachtet werden, vorausgesetzt, dass, was jedoch nicht zu erweissen ist, dieses obsolete *religens* das bedeute, was angeblich *relegens* bedeuten soll. Unter allen Umständen ist so viel gewiss, dass *religio* von *relegere* im strengern Sinne des Wortes *abgeleitet* werden eben so wenig kann, als aus *religare*, indem man

Digitized by Google

zu dieser Ableitung wie zu jener ein Wort *religere* gebraucht, und dass also zwischen *religio* und *relegere* ebenfalls nur ein etymologisch verwandtschaftliches Verhältniss statuirt werden kann.

Wir wollen, da aus dem Laute des Wortes keine von beiden Ansichten entschieden unterstützt werden kann, auf den Vortheil, den die Zusammenstellung des Wortes *religio* mit *religare* gewährt, geradezu Verzicht leisten, und versuchen, aus der Bedeutung der Wörter zu einem sichern Resultate zu gelangen. Bevor wir aber dahin übergehen, wird es zweckmässig seyn, über das schon von mehreren Seiten besprochene verwandtschaftliche Verhältniss zwischen *relegere* und *religare* zu sprechen, vielleicht, dass hieraus schon ein Wink hervorgeht.

Bei Wörtern, die sich so ähnlich sind, wie *lego* und *ligo*, muss der Etymolog Verwandtschaft geradezu voraussetzen, namentlich, da selbst *lego* bei einer Anzahl von Zusammensetzungen, in denen die gewöhnliche Bedeutung des einfachen *legere* weniger hervortritt, in den Laut *ligo* übergeht und die Conjugationsverschiedenheit natürlich kein Hinderniss der Annahme enthält. Bei der offenbaren Verwandtschaft der lateinischen Sprache mit der griechischen und deutschen muss vorausgesetzt werden, dass in den verwandtschaftlichen Kreis auch das griechische *λέγειν* und das deutsche legen gehört. Vergleicht man hierauf die Bedeutungen des lateinischen, griechischen und deutschen *legere, λέγειν* und legen, so wird man ganz unwillkührlich auf die Bedeutung des deutschen Wortes liegen machen hingeführt, wie denn auch schon von Mehrern die Bedeutung legen als Grundbedeutung nicht nur für das griechische, sondern auch für das lateinische Wort anerkannt worden ist. Gehen wir nun davon einmal aus, so zeigt sich, dass auch *linquo*, womit Massurius Sabinus *religio* in Zusammenhang stellt, ein Glied dieser Verwandtschaft ist. Denn wenn legen s. v. a. liegen machen, und *linquo* s. v. a. liegen lassen ist, so sieht man, dass beide Wörter nur eine und dieselbe Vorstellung in zwiefacher Nüancirung ausdrücken. Denn durch Legen sowohl als durch Liegenlassen wird man Ursache davon, dass ein Gegenstand liegt, das Legen bezeichnet nur die positive Handlung, durch welche ein vorher nicht liegender Gegenstand in den Zustand des Liegens versetzt wird, wogegen das Liegenlassen die negative Handlung bezeichnet, durch welche ein bereits liegender Gegenstand nicht aus dem Zustande des Liegens versetzt wird, — eine Nüancirung der Bedeutung, welche häufiger, und z. B. im Verbo *mitto*, innerhalb des Gebrauches eines und desselben Wortes stattfindet. Liegenlassen ist also gleich-

Digitized by Google

sam nur ein negatives Legen, das Liegen wird als Folge sowohl des einen als des andern gedacht.

Aber wenn diese Gruppe von Verben in der Bedeutung des Legens übereinkommt, so darf man sich doch nicht denken, dass legen von Haus aus den abstrakten und allgemeinen Sinn gehabt habe, welchen es jetzt hat. Diejenigen, welche sich mit Beobachtung der Sprachentwickelung beschäftigt haben, werden nämlich wissen, dass die ursprünglichen Bedeutungen der Wörter, wie es die Natur der sinnlichen Vorstellungen mit sich bringt, Concretes und Anschauliches bezeichnen. Dies sieht man an allen Onomatopoietis, die unter allen Umständen für Urwörter gehalten werden müssen. Die von ihnen bezeichneten Erscheinungen sind solche, wie sie sich dem Sinne (Gehör) unmittelbar darstellen. Je abstrakter und somit allgemeiner also eine Bedeutung wird, je weniger sie anschauliches Element enthält, um desto weiter ist sie davon entfernt, ursprünglich zu seyn. Wie verschieden nun in ihrer Erscheinungsweise sind die Handlungen, welche durch Legen bezeichnet werden, und wenn man nach dem, was ihnen allen gemeinsam ist, fragt, so ist es etwas durchaus Nichtsinnliches. Denn da sich in seiner jetzigen Auffassung das Wort legen nicht anders beschreiben lässt, als durch liegen-machen, so sieht man, dass die Vorstellung nicht durch den Sinn, sondern durch Verstandesakte hervorgebracht ist, nämlich durch eine Vergleichung der Handlung mit ihrem Erfolge (Wirkung), und dafern man sie sich mit Absicht geschehend denkt, mit ihrem Zwecke. Die Handlung ist also gar nicht von ihrer Art zu erscheinen und sich dem Sinne darzustellen, sondern von ihrer Art zu wirken, von ihrer Wirkung und resp. Zwecke benannt, indem man von einer Handlung nicht eher wissen kann, ob sie ein Legen sey oder nicht, bis man weiss, dass ihre Wirkung oder ihr Zweck das Liegen eines Dinges ist. Fragt man aber noch weiter, was liegen heisst, so bemerkt man auf's Neue, dass es etwas durchaus nicht sinnliches ist. Denn liegen ist ein räumlicher Verhältnissbegriff, bei dem man sich einen Körper im Verhältnisse mit einem andern, und zwar oberhalb desselben, denkt. Ferner denkt man sich denselben nicht über denselben hängend oder schwebend, so dass sein Haltpunkt über ihm wäre, sondern mit seiner untern Fläche in stetigem Zusammenhange mit der obern Fläche des andern Körpers, so dass er auf ihm ruht und von ihm getragen wird. Es mischt sich also daneben noch ein Causalitätsmerkmal in die Vorstellung, sofern man den untern Körper zu dem obern, auf ihm liegenden, im Verhältnisse als Träger zu dem Getragenen denkt. Denkt man sich aber liegen absolut, im Gegensatze zu stehen, sitzen, wie etwa wenn man von Menschen spricht, so

Digitized by Google

wird liegen das Getragenwerden und Ruhen namentlich in horizontaler Richtung bezeichnen, und die Vorstellung beruht also auf der Bestimmung der Richtung des Körpers nach seinem räumlichen Verhältnisse zu gewissen ausserhalb desselben liegenden Punkten. Wie wenig das Liegen eine bestimmte sinnliche Erscheinung sey, wird namentlich aus Folgendem klar werden. Wenn ich mir ein Thor denke, und zwar als ein einziges Ganze, so wird man zugestehn, dass es auf dem Erdboden steht und als etwas Liegendes nicht betrachtet werden kann. Unterscheide ich nun aber im Geiste an dem gegebenen Ganzen einzelne Theile, unterscheide ich zwischen ihnen und denke sie mir als eigene Substanzen, die in ihrer Zusammensetzung das Ganze constituiren, so werde ich, auf die Oberschwelle reflektirend, sagen, sie liegt auf den beiden Pfosten. Oder denkt man sich die beiden steinernen Pfosten desselben, welche jedenfalls aufrecht stehen, als einzelne auf einander ruhende Steine, so wird man sagen, sie liegen über einander, und wird ein Stein nach dem andern abgetragen, so sagt man von jedem einzelnen Steine, auch von dem untersten, der vielleicht an seiner Stelle gelassen wird, sie liegen. Wenn sich ein Dintenfass und ein Federmesser auf dem Tische befindet, so sagt man vom erstern es stehe, vom letzten, es liege. Daher wird das Dintenfass auf den Tisch gestellt (gesetzt), das Federmesser gelegt. Gleichwohl ist es eine und dieselbe Handlung, die das eine Mal stellen oder setzen, das andere Mal legen genannt wird, nur die Gestalt der Dinge ist verschieden, welche auf den Tisch gebracht werden.

Hieraus ist zur Gnüge klar, dass die Vorstellung des Liegens und Legens eine sinnliche Vorstellung nicht ist. Da nun aber die Sprache eigentlich nur Zeichen für das Sinnliche hat, so setzt die Bedeutung des Legens, welche namentlich in dem griechischen *λέγω* und im deutschen Worte legen (vgl. jedoch auch *lectus*) hervortritt, allenthalben, wo sie einem Worte angehört, eine anderweite sinnlichere Bedeutung voraus, aus der erst die allgemeinere und abstraktere Bedeutung des Legens, wobei lediglich auf Wirkung und Zweck der Handlung reflektirt ist, abgeleitet werden muss, und folglich kann auch z. B. im deutschen Worte legen die Bedeutung des Legens nicht die ursprüngliche seyn, sondern es muss eine anderweitige Bedeutung gehabt haben, die so beschaffen war, dass sie sich im Sinne von Legen (d. h. liegen machen, abgesehen von der Art und Weise der Handlung, durch die es bewirkt wird) gebrauchen liess und dadurch endlich geradezu in diese heutige Bedeutung übergegangen ist. Fragt man nun nach dieser Grundbedeutung von den, den Begriff legen

Digitized by Google

ausdrückenden, Verben λέγειν, *legere, linquere,* legen, so dürfte es sich in hohem Grade wahrscheinlich machen, dass sie eigentlich knüpfen, binden, also dasjenige bedeutet haben, was heut zu Tage das lateinische Verbum *ligo* bedeutet, so dass dieses Verbum *ligo,* wenn es gleich von den mit ihm in eine und dieselbe Wortfamilie gehörenden Wörtern in seiner Flexion die ursprüngliche Lautform vielleicht nicht mehr aufzuweisen haben mag, doch diejenige Bedeutung hat, welche, nach psychologisch-richtiger Entwickelung, den Bedeutungen der übrigen mit ihm verwandten Wörter zu Grunde gelegt werden muss.

Wenn die Sprache nemlich, wie der ganze Mensch, der sie spricht, von dem Zustande der Rohheit ausgegangen ist, so ist sie es insbesondre auch in Bezug auf die Vorstellungen, die als Bedeutungen an die Laute ihrer Wörter geknüpft sind. Die rohen Sinne der frühern Menschengeschlechter waren, wie die des heutigen rohen Menschen (des Kindes sowohl als des roh gebliebenen Ungebildeten), nur für starke Eindrücke empfänglich, und gewahrten Eindrücke nur da, wo sie die Sinne stark reizten. Auf der andern Seite war auch das in seiner Art stark Markirte vorzugsweise fähig, durch Zeichen wiedergegeben und im Zeichen wiedererkannt zu werden. Daher kommt es, dass man bei etymologischen Fragen die durch Wörter bezeichneten Erscheinungen in denjenigen Formen zu ergreifen und aufzufassen suchen muss, in denen sie am stärksten hervortreten und in die Sinne springen. Dies auf die Erscheinung des Liegens angewandt, werden wir zuerst fragen müssen, worin ein starkes und markirtes, augenfälliges, Liegen bestehen werde. Ein solches gleichsam potenzirtes Liegen nun kann nach Intension, Extension und Protension seyn ein durch äussern Druck bewirktes Hart- und Festliegen, wobei eine innige Verbindung mit der unterliegenden Fläche stattfindet, oder ein Genau- und Scharfanliegen, bewirkt durch gegenseitige Berührung vieler Punkte beider Flächen, oder endlich ein Langeliegen oder dauerndes Liegen. Alle drei Arten aber werden zusammenfallen in dem, was wir überhaupt unter Hart- und Festliegen, fest aufliegen, fest anliegen begreifen, d. h. in dem eigentlich intensiven Liegen, von welchem aus aber nach einem weitergreifenden Gesetze der Ideenentwicklung in der Sprache, in Uebereinstimmung mit der Natur der Dinge, auch auf die beiden andern Steigerungen übergegangen wird, so dass man sich darunter überhaupt eine innige, genaue und dauernde Verbindung zweier Flächen denkt. Liegen ist demnach eigentlich s. v. a. (fest etc.) verbunden seyn, und legen folglich s. v. a. verbinden, und dies zwar nicht blos in der uneigentlichen Bedeutung des Wortes ver-

Digitized by Google

binden, in welcher es nur s. v. a. vereinigen ist, sondern auch in der eigentlichen. Dies, und warum es zunächst von flachen Gegenständen gebraucht wird, geht aus der Vergleichung des Wortes mit dem Worte stehen hervor. Dieses Wort stehen ist nemlich Erweichung aus dem die markirtere Art der Erscheinung bezeichnenden markirteren Laute steigen und stecken, und bezeichnet eigentlich in den Boden stechen. Es wird demnach gebraucht von aufrechtstehenden Gegenständen, welche ihre feste Verbindung mit dem Boden eigentlich durch Einstechen in denselben und Stecken in demselben erlangen, sodann aber auch da, wo ein solches Einstechen und Stecken wenigstens scheinbar und die Erscheinung analog derjenigen ist, welche wirklich einstechende Gegenstände bieten. Dagegen nun wird liegen gebraucht von in horizontaler Richtung befindlichen Gegenständen, die die Festigkeit ihrer Verbindung mit der Unterlage durch Aufbinden auf dieselbe und durch somit bewirkten Druck erlangen, sodann aber auch da, wo das Gebundenseyn auf und an die obere Fläche eines andern Dinges wenigstens scheinbar und die Erscheinung analog derjenigen ist, welche wirklich auf- und angebundene Gegenstände bieten. Wie das Wort verbinden selbst also eigentlich durch Binden vereinigen, und hernach vereinigen überhaupt nach Analogie wirklich verbundener Gegenstände ist, so ist auch legen eigentlich durch Binden liegen machen, und hernach liegen machen überhaupt*) nach Analogie wirklich aufgebundener Gegenstände.

Dass dem deutschen Worte legen wirklich die Grundbedeutung des Bindens zukomme, scheint sich in einigen Compositis ziemlich deutlich zu zeigen, namentlich in dem Worte anlegen, wenn wir sagen: den Hund (an die Kette) legen, oder: der Hund liegt an der Kette. Hier sind wir weit davon entfernt, an ein eigentlich Gelegtseyn und Liegen (*jacere*) des Hundes zu denken, denn wir sprechen auch so, wenn sich der an der Kette liegende Hund bewegt und hin und her läuft. Hier ist anlegen deutlich s. v. a. *alligare* oder auch *religare*.

---

*) Wie sich zu stehen verhält die, die markirtere Form der Erscheinung bezeichnende, Intensivform steigen, so verhält sich zu gehen geigen. Sollte letzteres nicht eben so eine Intensivform von gehen seyn, die stark markirte Art der Erscheinung bezeichnend? Dann bezeichnete gehen das Rudern mit den Armen, durch welches sich das Gehen kund giebt, und geigen hiesse eben geflissentlich mit den Armen hin- und herfahren, hin und her fideln. Wirklich wird in der deutschen Scherzessprache das Wort rudern im Sinne von unter und durch Rudern sich fortbewegen, angestrengt, stark auffallend gehen gebraucht, wie im Hebräischen שׁוט.

Digitized by Google

Wir sagen auch ein Kleid anlegen, wo von einem eigentlichen Legen nicht die Rede ist, sondern nur von einem Anbefestigen, und wir haben vielleicht daran zu denken, dass das Festanliegen, ohne welches das Kleid vom Körper herabfallen würde, wirklich durch ein Knüpfen (Knöpfen) geschieht und vor Zeiten vielleicht auch durch ein eigentliches Binden geschah, jedenfalls aber eine dem Angebundenseyn analoge Erscheinung bietet und in einem Zustande besteht, der anderwärts durch Anbinden bewirkt wird. Von einem Bande wird, wenn es umgebunden wird, gesagt, es wird umgelegt oder angelegt*). Endlich sagen wir auch liegen schlechthin in der Bedeutung festliegen, ruhig und unbeweglich liegen, indem wir mit dem Liegen im strengern Sinne des Wortes zugleich die Unfähigkeit sich zu rühren, also ein Gebundenseyn *(teneri)* wie durch Bande, das Liegen also als Wirkung des Bindens, denken.

Wenn sich nun auch in *legere* und *λέγειν* die Bedeutung des Legens zeigt, so sind wir natürlich auch hier anzunehmen genöthigt, dass diese weite, unanschauliche, Bedeutung nur durch Verallgemeinerung der im Worte *ligo* sich findenden anschaulicheren Bedeutung entstanden sey, und wir haben folgenden Ideengang zu statuiren: binden, in Zusammenhang, Zusammenhalt und (feste) Verbindung bringen, legen d. h. befestigen, von Dingen, die zu ihrer Befestigung des Bindens bedürfen**). Wenn also auch *ligo* eine jüngere Form des Lautes hätte, seine Bedeutung läge der von *lego* zu Grunde, und ein Wort, das sich sei-

---

*) Dass gerade an den Wörtern anlegen und umlegen die alte Bedeutung sichtbar geblieben ist, scheint seinen Grund in Folgendem zu haben. Bei'm eigentlichen Auf-Legen, wo der gelegte Gegenstand oberhalb des andern liegt, entsteht feste Verbindung und Festliegen regelmässig schon durch die blose Schwere des obern Gegenstandes ohne weiteres Befestigungs- und Verbindungsmittel. Daher hat man sich hierbei gewöhnt, von der Vorstellung des eigentlichen Bindens abzusehen. Bei'm An-Legen dagegen und Um-Legen an und um etwas, bei welchem, wenn nicht ein besonderes Bindemittel angewandt wird, der Gegenstand von und an dem andern herabfallen würde, kann man sich die Handlung nicht anders als durch ein besonderes Befestigungsmittel vollziehbar denken, und daher hat sich die Vorstellung des Bindens und Befestigens durch Binden bei dem Begriffe des An- und Umlegens bestimmter als Merkmal im Bewusstseyn erhalten.

**) Wie weit man die Bedeutungen der Stammsylbe *lk* sonst noch zurückführen könne, die Frage kann hier umgangen werden. Sollte zuletzt die Bedeutung des Wortes *lingo* zu Grunde liegen, so wäre *ligo* ein Ausdruck wie unser deutsches schlingen in der Bedeutung von winden, wovon die Schlinge *(laqueus)*, umschlingen u. a. So viel ist gewiss, dass die Bedeutung des Wortes *lego* weit davon entfernt ist, genügend bestimmt zu seyn, denn *collega* (gleichs. *colliga*), *legio* (gleichs. *ligue*), *sacrilegus*, *negligo* setzen unbedingt anderweite Bedeutungen des Wortes *legere* als lesen voraus.

Digitized by Google

ner Form nach an die Form von *lego* anschlösse, könnte dennoch aus der Bedeutung des Bindens, die jetzt nur bei *ligo* deutlich stattfindet, abgeleitet werden, und die Paarung der ursprünglichen Lautform mit der spätern Bedeutung und umgekehrt fände in einer ähnlichen Weise statt, wie bei dem sinnverwandten *vincire* und *vincere* eig. durch Binden bändigen, wehrlos und unschädlich machen, dann bändigen (zähmen), besiegen überhaupt.

Die oben aufgeworfene Frage, ob *religio* von *relegere* oder *religare* abzuleiten sey, gestaltet sich also dahin, ob die Bedeutung von *religio* aus einer der abgeleiteten Bedeutungen des Verbi *legere* oder aus der ihm mit *ligo* gemeinschaftlichen Grundbedeutung des Bindens, woraus zunächst die des Legens und sodann alle übrigen stammen, zu erklären sey. Jedenfalls hat aber hier die zweite Annahme das günstigere Präjüdiz für sich, wenigstens das Präjudiz der Sicherheit. Denn wenn sonst eine Grundbedeutung nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern auf einer solchen Lautübereinstimmung beruht, wie bei unsern Verbis, deren Bedeutung in *colligo* so zwanglos sich in factischem Uebergange zeigt; so kommt der Grundbedeutung allemal historische Priorität zu, und es lässt sich sichrer annehmen, dass sie bei der Bildung eines Derivat bereits vorhanden gewesen ist, als eine erst abgeleitete. Gehen wir nun zum Einzelnen über, so wird sich dieselbe Annahme bestätigen.

Was heisst denn *religio?* Gewöhnlich antwortet man: Religion. Dies ist nun aber sehr falsch geantwortet. Denn wenn auch *religio* bisweilen durch Religion sich übersetzen lässt, so ist dies doch nur bisweilen, und in den ungleich grösserm Theile des Sprachgebrauchs ist *religio* etwas Anderes als Religion. Wenn also die Bedeutung Religion ein specieller Theil des Sprachgebrauchs ist, so ist sie auch für eine abgeleitete zu halten, nemlich für eine Modification der eigentlichen Bedeutung, welche zu Grunde liegt und als früher vorhanden zu denken ist, als die aus derselben gemachte Modification. Diese spezielle Modification kann also auch zunächst nur aus der allgemeinen Bedeutung abgeleitet und erklärt werden. Ist dies aber der Fall, so sieht man ein, dass sie nicht unmittelbar aus der etymologischen Bedeutung erklärt werden, dass sie vielmehr mit der etymologischen Bedeutung nur in mittelbarem Zusammenhange stehen kann, indem aus der etymologischen Bedeutung zunächst die Gesammtbedeutung hervorgeht, von welcher wieder die specielle Modification erst ausgeht. Die Ableitungen also, welche aus dem Etymon *relegere* oder *religare* unmittelbar auf die Entwicklung der Bedeutung Religion übergehen, müssen wir samt und sonders als falsch betrachten, denn dieses Fortschreiten im Entwickelungsgange ist kein Schrei-

Digitized by Google

ten, sondern ein Springen, bei welchem gerade die Hauptsache, die nächste Ursache, übersprungen wird.

Betrachten wir nun *religio* in seinem Sprachgebrauche, so zeigt es sich, dass es den Grund einer gewissen höhern Achtung vor etwas, den Grund einer höheren Scheu, demselben zu nahe zu treten, es anzutasten, sich an ihm zu vergreifen und es zu verletzen bezeichnet, und dieses negative Element im Worte ist demselben charakteristisch. Auch bezeichnet, wie bemerkt, *religio* keinesweges eine gewisse Art der Thätigkeit oder Handlungsweise selbst, sondern einen gewissen Grund von verschiedenen Arten der Thätigkeit. Eine Handlungsweise mag daher seyn, welche sie will, so wird sie doch nicht *religiosa* seyn, wenn sie nicht dasjenige zu ihrem Grunde hat, was eben *religio* ist. Auch ist *religio* nicht geradezu selbst Scheu, Achtung, wenigstens nicht die sich äussernde Scheu und in Fakten kundgebende Achtung, sondern, wie gesagt, ein gewisser Grund derselben. Denn die Scheu, die aus der blosen Vorstellung der Gefahr, aus der Kenntniss gefährlicher Eigenschaften und Absichten eines Gegenstandes oder einer Person hervorgeht, ist nicht *religio*. Nur sofern man von der sich äussernden Scheu eine innere unterschiede, aus welcher als aus ihrer Bedingung die äussere hervorginge, könnte *religio* im Sinne von Scheu genommen werden. Nun hat das Wort sowohl eine objective als eine subjective Bedeutung. In ersterm Sinne ist *religio* eine gewisse Bestimmung von Objecten, welche im Menschen jene Scheu und Achtung bewirkt und hervorbringt, und denselben nahe zu treten oder seine Hand an dieselben anzulegen und sich an denselben zu vergreifen zurückhält. Diese Eigenschaft nennen wir zunächst Unverletzlichkeit, sodann aber Heiligkeit in dem Sinne, in welchem das Wort in der Phrase heilig und unverletzlich gebraucht wird. Denn mit dem negativen Ausdrucke Unverletzlichkeit bezeichnen wir eben eine gewisse positive Eigenschaft (Würde), die einer Person oder Sache Anspruch und Recht darauf giebt, nicht verletzt zu werden, also darauf, dass weder der Fuss ihr zu nahe trete, noch die Hand an sie angelegt werde und sich an ihr vergreife. Das Wort Heiligkeit, das wir jetzt gewöhnlich in einem höhern Sinne von der absolut-sittlichen Natur der Gottheit brauchen, bedeutet eigentlich dasselbe. Denn heil heisst eigentlich s. v. a. gesund, ohne Wunden; ohne körperliche Verletzungen, *intactus, integer,* wie in dem Ausdrucke heile Haut, d. h. unverletzte Haut, davon ist heilig, s. v. a. unverletzlich, *sacrosanctus,* und Heiligthum s. v. a. *res* oder *locus sacrosanctus, inviolabilis.* Das Gegentheil davon ist krank, wovon kränken,

Digitized by Google

welches auch häufig von der Verletzung solcher Dinge gebraucht wird, denen, wie z. B. der Ehre jemandes, eine besondere Weihe beigemessen wird, in Folge deren ihnen Anspruch auf zartere und höhere Rücksicht zukommt. — In subjektiver Hinsicht ist *religio* dagegen eine Bestimmung des Subjektes, die ihm Grund wird, etwas als heilig anzuerkennen und ihm diejenige Würde zuzuerkennen, welche begründeten Anspruch darauf hat, dass ihr nicht zu nahe getreten, dass die Hand nicht an sie angelegt, kurz dass sie unverletzlich gehalten werde, — eine innere Bestimmung, die sich durch diese Stücke äussert, und die wir meist Gewissenhaftigkeit oder mit zu-Grunde-Legung des lateinischen Ausdrucks Religiosität nennen.

Vergleichen wir mit dieser vorläufigen allgemeinen Bestimmung der Bedeutung des Wortes die alten etymologischen Versuche, so zeigt sich, dass nur Massurius Sabinus des Wesentlichen im Worte sich bewusst geworden und von demselben ausgegangen ist. Denn es ist unbestreitbar, dass *religiosum* (im objectiven Sinne) wirklich dasjenige ist, *quod propter aliquam sanctitatem remotum atque sepositum est,* und es wäre leicht gewesen, hiervon auch auf den subjektiven Sinn des Wortes überzugehen und das Wesentliche in demselben zu treffen. Er konnte sagen, *religiosus* sei, *qui aliquas res pro sacrosanctis habet easque relinquit* (liegen lässt) *intactas.* So wenig wir also auch dieser Erklärung sonst beipflichten, hat sie doch vor den übrigen wenigstens das voraus, dass sie auf das Wesentliche hingerichtet ist. — Wie aus den gewöhnlichen Bedeutungen des Wortes *relegere* zum rechten Sinne zu gelangen sey, diese Aufgabe muss hier denjenigen überlassen bleiben, welche den Versuch anzustellen Geneigtheit haben. Genug, von den vorhandenen Entwickelungen führt keine auf diesen Sinn des Wortes. Nur der von Gellius aufgehobene Vers: *religentem esse oportet, non religiosum* verdient einer kurzen Besprechung. Gewöhnlich glaubt man hier *religiosus* in einem übeln Sinne und *religens* in der Bedeutung gottesfürchtig, bedächtig etc. nehmen zu müssen und dadurch die ciceronische Erklärung unterstützen zu können. Dem ist aber nicht so, wenigstens liegt in den verhandenen Daten kein hinlänglicher Grund dafür vor. Denn das ist gewiss, dass *relegere* in keiner Stelle ausser etwa in der bei Cicero, in welcher er eben das Wort *religio* zu erklären beabsichtigt, in der Bedeutung von *lectitare* oder *diligenter relegere* vorkommt, ferner ist schon oben bemerkt, dass Cicero selbst dem Worte diese Bedeutung vielleicht gar nicht geben will, indem er eben *diligenter* zu *relegere* noch ausdrücklich hinzusetzt, und endlich, wenn das Wort wirklich eine Bedeutung wie *curare* u. dgl. gehabt haben sollte, ist damit

Digitized by Google

noch nicht gesagt, dass diese Bedeutung aus der des Lesens zu entwickeln sey, welche selbst erst eine abgeleitete (verbinden, das Einzelne Schritt für Schritt gehend und verfolgend aufgreifen und zu einem Ganzen verknüpfen) seyn muss, es mag zu Grunde liegen, was da wolle. In dem Verse bei Gellius aber steht *religentem* in einer Paronomasie, und folglich kann es alles Mögliche heissen, was sich in einem bestimmten Falle mit *religiosus* in einem bestimmten Gegensatze denken lässt. Denn erstens weiss man nicht, wem diese Worte von dem alten Dichter in den Mund gelegt worden und in Bezug worauf sie gesprochen zu denken sind. Soviel an dieser Stelle liegt, könnte *religens* lustig, klug und wer weiss was sonst heissen. Gesetzt aber auch, es sollte *religens* gottesfürchtig heissen (obschon mir die Sentenz etwas gar zu nüchtern*) vorkommen würde), so könnte der alte Dichter, der in dem *religiosum* ein Zuviel erkannte und dies in die Endung *osus* setzte, sich dieses *religens* eben erst aus *religio* gebildet haben, um es ohne die Endung *osus* dem Worte *religiosus* gegenüberzustellen. Kurz, zum Argumente für die Ableitung der Bedeutung des Wortes *religio* aus der im vorliegenden Sprachgebrauche gegebenen Bedeutung des Wortes *relegere* eignet sich weder die eine noch die andere Stelle.

Unsere Ansicht ist also die, dass *lego* und *ligo* in etymologischem Zusammenhange stehen und von Haus aus nur für zwiefach modificirte Aussprache eines und desselben Wortes zu halten sind, welches, abgesehen von noch ältern Bedeutungen, zunächst die dem jetzigen Verbo *ligare* zugehörige Bedeutung des Bindens gehabt habe, aus der erst die jetzt in einigen Derivaten des Verbi *lego*, λέγω und dem deutschen Worte legen bemerkbare Bedeutung des Legens herausgebildet sey, und dass die Bedeutung des Wortes *religio* lediglich aus dieser jetzt bei dem Verbo *ligo* befindlichen Grundbedeutung binden oder auch, wenn man will, aus der dem jetzigen Verbo *lego* zugehörigen Grundbedeutung legen im Sinne von durch Binden befestigen und festlegen, keineswegs aber aus einer der spätern im jetzigen Sprachgebrauche von *lego* hervortretenden Bedeutungen abzuleiten sei. Den Laut des Wortes *religio* betreffend, der nach spätern strengern Ableitungsgesetzen *relectio* oder *religatio* heissen würde, lässt sich weder das

---

*) Wenn ein alter Dichter sagte: *vinci hostem oportet, vinciri nefas*, und ausser dieser Stelle das Wort *vincere* nicht weiter vorkäme, so würde nach der Weise, die man auf *religentem esse* angewendet hat, *vincere* etwa den Sinn erhalten: bewachen, einsperren, in Verwahrung bringen, der Freiheit berauben, Sicherheitsmassregeln gegen das Entweichen treffen.

Digitized by Google

eine noch das andere Verbum in seiner heutigen Form als die Quelle desselben bezeichnen, sondern man hat auf ein Verbum *lego = ligo*, woraus erst beide Wörter durch bestimmte Scheidung des Sprachgebrauchs entstanden sind, zurückzugehen. Da nun aber die nach den Grundsätzen einer psychilogisch richtigen Entwickelung der Wortbedeutungen ursprünglichere Bedeutung des Bindens sich bei der Lautmodification *ligo* erhalten hat, so liesse sich auch annehmen, dass auf entsprechende Weise die Aussprache *ligo* die ältere sey, aus der erst der Laut *lego* mit seiner Bedeutung legen sich entwickelt habe.

Die Ansicht, dass die Bedeutung des Wortes *religio* aus der Vorstellung des Bindens hervorgegangen sey, beruht nun aber auf Folgendem. Die Etymologie hat die Aufgabe, den Ursprung der Wörter zu bestimmen. Bei der Lösung dieser Aufgabe kommt es nun natürlich nicht darauf an, mögliche Ableitungen zu geben und alles aufzusuchen, woraus sich nöthigenfalls ein Wort ableiten lasse, sondern die wirkliche Ableitung zu geben und das Eine zu finden, woraus ein Wort abgeleitet worden sey. Ueber diese geschehene Ableitung der Wörter aus einander haben wir nun aber keine geschichtlichen Daten, denn allemal ist ein Wort, welches in einer Sprache auftritt, bereits vorhanden und setzt den Akt der Ableitung als früher geschehen und als vorhistorisch voraus. Zur Beantwortung etymologischer Fragen ist man also auf den Schluss verwiesen, und da die Sprachen Erfahrungssachen sind, lässt sich natürlich lediglich aus Induktion und Analogie schliessen. Demzufolge sind Alle, die nicht willkührlich handeln wollen, darin einverstanden, dass man bei der Ableitung des Lautes eines Wortes sich an die Gesetze, d. h. an die Analogie, derjenigen Sprache binde, der das Wort angehört.

So bestimmt aber diese Nothwendigkeit auch anerkannt wird, sich auf gegebene analoge Fälle bei der Ableitung der Laute der Wörter einer Sprache zu stützen, so wenig scheint es anerkannt zu werden, dass man bei der Ableitung der Bedeutungen der Wörter einer Sprache mit derselben Nothwendigkeit auf den Beleg durch analoge Fälle verwiesen ist. Wenn die Bedeutung eines Wortes einer gegebenen Sprache aus der Bedeutung eines andern abgeleitet wird, so wird damit eine gewisse Ideenverbindung statuirt, man misst dem Volke, welches die Sprache gesprochen hat, bei, zu einer gewissen Zeit (nemlich als das Wort zum erstenmale in einem gewissen Sinne zuerst gebraucht worden) von der einen Vorstellung auf die andere wirklich hinübergegangen zu seyn. Natürlich lässt sich von einem Volke so wenig wie von einem Menschen ohne einen bestimmten äussern Grund behaupten, dass es irgend eine Ideenverbindung, also einen gewissen

Digitized by Google

Gedanken, wirklich gehabt habe, wenigstens nicht darauf allein hin, dass dieselbe sich überhaupt als möglich darstellt, dass die Ableitungsgesetze des Lautes nicht gegen die Annahme sprechen. Denn wenn alsdann vielleicht, wie bei dem Worte *religio*, der Laut auf mehr als eine Möglichkeit führt, so müssten um deswillen zwei verschiedene Vorstellungen zu Grunde liegen. Also muss man bei der Herleitung eines Wortes aus dem andern einen äussern Beleg dafür haben, dass das Volk, von dessen Sprache eben die Rede ist, die bestimmte Ideenverbindung gemacht habe, welche man eben durch eine etymologische Annahme statuirt, und so lange sich dies nicht nachweisen lässt, ist man streng genommen auch nicht befugt, einen bestimmten Ideenübergang zu statuiren und ihn, um mich so auszudrücken, dem Volke anzudichten. Denn dass der Uebergang im Allgemeinen möglich, vielleicht sogar leicht und gefällig ist, dies beweist noch nichts für den bestimmten Fall, und um der Möglichkeit willen findet keine Wirklichkeit statt, und trotz aller Leichtigkeit und Gefälligkeit könnte das bestimmte Volk, das die bestimmte Ideenverbindung gemacht haben soll, dieselbe doch nicht gemacht haben.

In Bezug auf die Ableitung der Bedeutung des Wortes *religio* entscheiden wir uns nun für die aus der Vorstellung des Bindens, weil es sich bei keiner andern als bei dieser durch thatsächliche Belege nachweisen lässt, dass die Römer sich wirklich die *religio* als ein Band gedacht haben, und diese Nachweislichkeit der Wirklichkeit allein uns berechtigt, diese Vorstellung als eine wirklich römische zu betrachten und von ihr als von einer Thatsache Gebrauch für die etymologische Untersuchung zu machen. Man hat sich bereits auf diese in einer guten Anzahl von Stellen aus Schriftstellern gegebene Thatsache gestützt, aber fast möchte ich sagen, nur schüchtern, wie auf einen höchstens einer gelegentlichen Beachtung nicht ganz unwerthen Umstand, so wie man von der andern Seite den Umstand für so unwichtig gehalten hat, dass man trotz dem sich mit Vorliebe zu anderweitigen Ideenverbindungen hingewandt hat, für die es gar keinen Beleg giebt, dass sie irgend einmal durch eines Römers Kopf wirklich gegangen sind.

Da sich bei der Ableitung des Lautes des Wortes *religio* an Mehreres zugleich denken lässt, ohne dass man sich für etwas mit Bestimmtheit entscheiden könnte, und die Ableitung der Bedeutung allein es ist, durch welche der Ausschlag gegeben werden kann, so dürfte es nicht unpassend seyn, durch eine etwas grössere Auswahl von Stellen zu zeigen, dass die Vorstellung von der Religion als einem Bande nicht nur wirklich römisch, sondern den Römern selbst geläufig sey, und nicht blos einem

Digitized by Google

Schriftsteller, sondern dem Volke selbst angehört habe. Dabei bleibt die beizubringende Anzahl von Belegstellen ohnehin eine verhältnissmässig kleine, die derjenige, welcher sich mit lateinischer Literatur in ausgedehnterem Masse beschäftigt, ohne Mühe bereichern kann. Hier hat man gesucht, das Wort *religio* zugleich in möglichst verschiedenen Bedeutungen zu haben, um so zu zeigen, dass die Vorstellung von der *religio* als einem Bande wirklich durch die verschiedenen Schattirungen seines Sprachgebrauchs hindurchgeht*).

Gellius 4, 9: *superstitiosa religione se alligare.* Eine sehr merkwürdige Stelle. Denn da Gellius keineswegs der Ansicht ist, dass *religio* aus der Bedeutung von *ligare* etymologisch abgeleitet werden müsse, so haftet auf ihr kein Verdacht, dass sie selbst etwa zu Gunsten der Etymologie zu sprechen den Zweck hätte. In dieser Stelle aber ist *religio* als ein Band gedacht, durch welches der Mensch angebunden und angelegt ist, oder sich anlegt und anbindet, und dieses einzige Beispiel macht es zur unleugbaren Thatsache, dass die Römer, aus deren bildlichen Vorstellungen wir eben zu bestimmen haben, welches sinnliche Bild der Bedeutung des Wortes *religio* unterliege, sich die *religio* gedacht haben als ein *aliquid, quo homo alligatus est,* oder auch *se alligare potest***). Fragen wir aber nach der Art des Gebundenseyns genauer, mit welchem man den Zustand des *homo religiosus* verglichen hat, so wird *alligare* gebraucht von dem Anbinden der Weinstöcke an den Pfahl, durch welches die von Natur frei und regellos (ich möchte sagen willkührlich) nach verschiedenen Seiten hinstrebenden Ranken in diesem ihrem natürlichen Streben gehindert werden, und hervorgebracht wird, dass sie nicht frei sich ausbreiten *(vagari, luxuriari)* können. *Alligari* ist also *impediri* und zwar einer vorausgesetzten natürlichen Neigung und Tendenz zuwider, daher man sich dieses *alligari* auch als ein *religari* denken kann, indem man sich diejenige Richtung, *quo naturae impetus fert*, als ein Vorwärts denkt. Dasselbe Bild ist es, das dem Ausdrucke von Apulejus zu

*) Sonst ist noch darauf aufmerksam gemacht worden, dass auch bei andern Wörtern von verwandter Bedeutung dieselbe Vorstellung zu Grunde liegt, und zwar nicht blos bei den Römern, sondern bei sehr verschiedenen Völkern. Dieser Nachweis ist nun ganz gut und wichtig, doch da wir genug Beispiele dieser Art für das Wort *religio* selbst haben, so scheint uns dieser Beleg mit entfernteren Beweisstücken überflüssig.

**) Der Mensch von Religion wird also gedacht als *alligatus, religatus*, nicht *religans*. Der alte Dichter bei Gellius mit seinem *religentem* würde also in dem ihm beigemessenen Sinne des Wortes *religatum esse* zu sagen gehabt haben, es müsste denn ein Verbum *religere* in der Bedeutung von *religatum esse* gegeben haben.

Digitized by Google

Grunde liegt: *Luxuria puerilis nuptialibus pedicis alliganda est.* Der *homo luxurians* gleicht der wilden, ausschweifenden *(vagans)* Ranke des Weinstocks, und die Ehe ist für seinen ausschweifenden Fuss eine Schlinge, die ihn an das Haus und die beschränkende Regel bindet und zurückhält *(retinet)* seiner natürlichen Tendenz zuwider. Und so sagt auch Quintilian von dem freiwilligen sich-Binden an Gesetze *alligare se ad praecepta, leges* im Sinne von *accuratissime observare* und gleichsam *religiose observare*, denn *religiose* läuft auf *accuratissime* hinaus, und beiläufig verdient hier bemerkt zu werden, dass gerade die *lex*, der so häufig *religio* beigemessen wird, es ist, welche hier als eine Bande der Ausschweifung gedacht ist, da die Etymologie von *lex* demselben Zweifel, wie die von *religio* ausgesetzt ist, und man bei ihr ebenfalls am einfachsten sich auf das Stammwort *legere* in der Bedeutung von *ligare* beziehen möchte. — Liv. 2, 32: *nullam scelere religionem exsolvi.* Hier ist *religio* im ungefähren Sinne von Pflicht und Verbindlichkeit ebenfalls gedacht als ein Band *(vinculum)*, durch welches der Mensch gehalten *(tenetur)*, auf ein bestimmtes Verfahren, gleichsam auf einen bestimmten Kreis, verwiesen und in freiem, ungebundenem, rücksichtslosem Verhalten zurückgehalten und gehemmt wird. Das *scelus* aber ist gedacht als etwas, was die Bande frommer Scheu nicht achtet und sie zu lösen trachtet. — Liv. 9, 8: *nec quicquam ex ea (sponsione) praeterquam corpora nostra debentur Samnitibus. Dedamur per feciales nudi vinctique, exsolvamus religione populum, si qua obligavimus.* Hier ist *religio* Schuld oder vielmehr wohl der durch den Gedanken an Verletzung der Heiligkeit des Gelübdes und überhaupt der Pflicht, Obliegenheit *(obligatio)* und Verbindlichkeit hervorgebrachte unruhige Gemüthszustand, die Gewissensangst, der Vorwurf des Gewissens und der Grund zu diesen Vorwürfen des innern Richters (κριτης), also der Vorwurf in objektivem Sinne *(crimen)*, der auf jemand haftet (liegt). Worauf es aber hierbei ankommt, diese *religio* ist abermals als etwas gedacht, wodurch der Mensch gebunden *(obligatus)* ist, als ein ihm angelegtes und umgelegtes Band, dessen Beseitigung als eine Lösung betrachtet wird, durch die der Mensch aus dem beengenden Zustande heraustritt *(exsolvitur)*. Dieselbe Bewandtniss hat es mit Liv. 5, 23., wo *religio* in derselben Bedeutung (subjektiver oder objektiver Grund von Aeusserungen der Stimme des Gewissens) einmal mit *solvere*, das anderemal mit *exsolvere* verbunden ist. Bei Lukrez 1, 931. 4, 7 steht in noch höherm Grade sinnlicher Anschaulichkeit *animum religionum nodis exsolvere.* Hier sind nemlich *religiones* die aus besonders gereiztem, ich möchte sagen kränkelndem, Gewissen hervorgehenden Be-

Digitized by Google

denklichkeiten und Skrupel, und wenn die vernünftige und ächte Religiosität und gesunde Gewissenhaftigkeit als ein Band (*vinculum, ligamen*) gedacht wird, muss man es als eine sehr treffende Ausführung des Bildes betrachten, wenn die Skrupulosität, aus der man sich nicht herauswirren kann, als ein verwickelter Knoten oder verknötetes Band (*nodus*) gedacht wird. Von der grössten Bedeutung aber ist es, dass selbst Cicero häufig von der *religio* wie von einem Bande spricht, da er in seiner Etymologie des Wortes gerade eine andere Ansicht über die demselben zu Grunde liegende sinnliche Vorstellung äussert. So sagt er Att. 12, 43: *religione voti obstrictus*. Hier hat namentlich *religio* seine objektive Bedeutung Unverletzlichkeit, Heiligkeit, von der wir weiter unten sehen werden, dass sie für die erste Bedeutung des Wortes anzusehen ist, und die von den Etymologen, die statt des Wortes *religio* immer die Religion im Auge hatten, ganz ausser Acht gelassen worden ist. In diesem Sinne tritt nun *religio* auf als eine Eigenschaft des Gelübdes, die den Menschen bindet und hält, so dass der Mensch gebunden und gehalten und die Hände ihm gebunden sind, dass er nicht mehr thun kann was er will, nicht mehr freie Hand hat. Der Ausdruck kehrt bei Cicero wieder Verr. 2, 4, 51: *tanta religione obstricta tota provincia est, ut etc.* Phil. 2, 23. 83: *obstrinxisti religione populum Romanum* (vgl. *obstringere laqueo collum*).

Hierauf lassen wir noch einige Ausdrücke folgen, aus denen sich das Bild noch genauer ausgeführt darstellen lässt. Cic. or. 11, 36 sagt: *hac ego religione non sum ab hoc conatu repulsus*. Hier tritt die *religio* auf als etwas, *quod a conatu repellit*. Betrachten wir sie also als ein Band, so wird sie ein solches seyn, durch welches der Mensch in seinen Bestrebungen von diesem oder jenem Unternehmen und Unterfangen zurückgehalten wird (*tenetur, retinetur*) und abgehalten. Unter Beziehung auf Liv. 2, 32 könnte man also sagen: *religio repellit ab eo, ad quod conatus scelestus v. libido impellit*. *Religio* erschiene demnach als *vinculum, quo homo revincitur et retinetur a temeritate* oder *a violatione rerum inviolabilium*, als ein Zügel gegen die Zügellosigkeit, Ungebundenheit und Unbändigkeit der rohen sinnlichen Natur und ihres Triebes (*impetus*). Diese Vorstellung spricht aus folgenden Ausdrücken: Cic. Verr. 2, 4, 45: *ut eam non metus, non religio contineret*, wo die *religio* wie die Furcht als *continens*, d. h. als abhaltend vom Angreifen dargestellt ist, so dass man, wenn man sich die Hände als dasjenige denkt, womit man angreift, auf das Bild vom Binden der Hände geführt wird. Ebend. 2, 4, 34: *Illi vero dicere, sibi id nefas esse, seseque cum summa religione, tum summo metu legum et judiciorum teneri* (vgl. *sacramento teneri*

Digitized by Google

Caes. b. g. 2, 32, 9.) Offenbar ist *religio* hier als etwas Bindendes, Festhaltendes und dadurch vom *nefas* Ab- und Zurückhaltendes, und die Willkühr Beschränkendes dargestellt. Dies ist noch deutlicher 2, 4, 45: *Iis rebus manus afferre non dubitasti, a quibus etiam oculos cohibere religionum jura cogebant*, wo die *vis cohibendi* der *religio* gegenübergestellt ist dem *afferre manus* die Hand anlegen, angreifen, sich vergreifen; vgl. dazu *Cic. ante ir. in ex.* 6: *Manus ad demonstrandam religantur injuriam*, wo eben *religare manus* den Sinn hat: hindern im Gebrauche der Hände, d. h. in beliebiger, willkührlicher, freier Aeusserung der Thätigkeit. Wenn dazu nun Gellius sagt: *religiosus pro casto atque observanti, cohibentique sese certis legibus finibusque dici est coeptus*, so sieht man, wie genau dies mit dem Gesagten übereinstimmt und im Worte selbst begründet ist. Hierzu aber füge man *Cic. invent.* 2, 53, 161: *Pompilius animos ardentes consuetudine et cupiditate bellandi religionum caerimoniis mitigavit*, und man wird sich wundern müssen, dass Cicero sich in seiner Ableitung des Wortes *religio* von dem *religare manus* entfernen konnte, da *religio* selbst in der Bedeutung Religion von den majoribus als *frenatrix* und als *causa status religati* betrachtet worden ist. Man wird also die Erklärungen des Wortes von Servius zu *Aen.* 8, 344: *Religio i. e. metus, ab eo, quod mentem* (besser *manus, libidinem, licentiam, temeritatem) religet, dicta religio*, und von Desiderius Heraldus zu *Arnob.* 4, 30: *religio saepissime est horror, qui objectus nobis ab aliquo signo coercet nos et quasi religatos tenet* — zwar nicht würdigeren Begriffen von Religion hinlänglich angemessen, aber doch aus dem Geiste der Römer gegriffen und demnach der Sache angemessen nennen müssen.

Endlich wird Liv. 28, 27 gesagt: *sacramenti religionem rumpere*, gerade so, wie *catenas rumpere, vincula rumpere* (vgl. oben *exsolvere quem religionibus* mit *exsolvere quem vinculis*). Der interessanteste Fall aber ist bei Cicero *pro dom. sua* c. 47., wo *religare religionibus alicujus bona* im Sinne von *alicui deorum consecrare* steht. Allerdings schwankt dort die Lesart, sollte aber auch *obligare* richtiger seyn, so würde dies für unsern Zweck doch ganz gleichgültig seyn, denn *ligare* bliebe jedenfalls stehen. In beiden Fällen würde aber eine Vorstellung zu Grunde liegen, die zur Erklärung des objectiven Sinnes des Wortes dienlich ist. Es kann nemlich etwas unantastbar gemacht werden dadurch, dass demjenigen, welcher es antasten will, die Hände gebunden und dadurch zurückgehalten werden *(re-ligantur)*, aber auch dadurch, dass die Sache selbst zurückgebunden und dadurch dem Angreifer entrückt und entzogen wird, dass er sie lie-

Digitized by Google

gen lassen *(relinquere)* muss*). Diese *religatio* oder *obligatio* (vgl. *obligata lingua*, in deren Handhabung man behindert ist) *bonorum* würde ein Behindern im Gebrauche zu eigenen, privaten und profanen Zwecken, ein Belegen (mit Beschlag) seyn.

Es ist also durch eine hinreichende Anzahl von Beispielen constatirt, dass die Römer sich das, was sie unter *religio* verstanden, wirklich als ein Band verbildlicht haben, und dass ihnen dies einfache und natürliche Bild selbst sehr geläufig gewesen ist. In Folge davon halten wir uns für berechtigt, ja sogar für genöthigt, das Wort *religio* aus der Bedeutung und dem Gebrauche (nicht dem Laute) des Wortes *religare* abzuleiten, und stellen an jeden, der eine andere Ableitung versuchen will, die Forderung, zuerst nachzuweisen, dass die Ideenverbindung, welche er durch seine Ableitung statuirt, in demselben Masse den Römern wirklich angehörig und geläufig gewesen sey. Wir besprechen also die an das Wort *religare* geknüpfte Vorstellung zunächst an sich selbst.

Religare ist hinterbinden, zurückbinden und zwar ist dies entweder ein Binden an den hintern Theil von etwas, also hinten-Anbinden, wie wenn Hektors Leichnam an den hintern Theil des Wagens des Achilles gebunden wird, um so hintennachgeschleift zu werden, oder ein Rückwärtsbinden, durch welches ein Gegenstand seiner natürlichen Lage entgegen rückwärts gebogen und in dieser Richtung festgebunden wird, z. B. wenn die Hände auf den Rücken gebunden werden, oder endlich auch nur ein solches Binden, Anbinden und Anlegen, durch welches ein Gegenstand bei bestimmt ausgedrückter Neigung nach vorn nur gehindert und zurückgehalten wird, dieser Tendenz zu folgen**). Letzterer Sinn ist der gewöhnliche, und das Wort läuft in diesem Sinne mit *alligare* fast auf eins hinaus. Denn da die Begriffe vorn und hinten relativ sind und auf andre als animalische Gestalten nur uneigentlich angewandt werden, so heisst eine gewisse Richtung häufig schon nur darum vorn, weil der Gegenstand eine gewisse Tendenz und Bewegung nach ihr äussert, indem bei Animalien natürlicher Weise die Bewegungen nach der Richtung und Seite gehen, die dem Angesichte und Auge gegenüber

*) Man vgl. damit die Erklärung des Massurius Sabinus: *religiosum est, quod propter aliquam sanctitatem remotum atque sepositum (ponere = legen) est.*

**) Von der Bedeutung losbinden, eigentlich rückwärtsbinden, d. h. das Band die entgegengesetzte Bewegung von der gehen lassen, durch welche es vorher gebunden worden war, also das Band zurücklegen und zurückschlagen, sehen wir hier ab.

Digitized by Google

steht. Die Wahl des Ausdrucks zwischen *religare* und *alligare* wird in solchen Fällen davon abhängen, ob man darauf Rücksicht nimmt, dass das durch das Anlegen bewirkte Anliegen des Gegenstandes seiner ursprünglichen und natürlichen Neigung, Tendenz und Bewegung entgegengesetzt ist, oder nicht. *Religare* ist demgemäss durchaus synonym von *revincire*. So wird *religare desectam herbam* und *religare folia lactucae**) vom Zusammenlegen in Bündel, *colligare*, gesagt, indem das Kraut eine natürliche Neigung und Streben hat, sich auseinander zu spreizen und aus einander zu fallen, die Umbindung und Zusammenbindung also dieser Neigung geradezu entgegenwirkt und es zurückhält. *Religare comas* wird gebraucht vom in die Höhe Binden der Haare, indem die Haare von Natur die entgegengesetzte Neigung zum Herabfallen haben. *Ferreis manibus injectis navem religare* wird gebraucht vom Entern der Schiffe, weil diese die entgegengesetzte Tendenz zum Entrinnen haben, von dem sie dadurch zurückgehalten werden, und es ist hierbei zu bemerken, dass hier schon von einem eigentlichen Binden nicht mehr die Rede ist, sondern von einem blosen Anbefestigen durch Anlegung des Enterhakens (der eisernen Hand). Eben so wird gesagt *trabes transversas axibus religare*, wo ebenfalls nur vom Anbefestigen die Rede ist, durch welches ein Gegenstand fest anliegt oder aufliegt, und in seiner natürlichen Neigung zum Herabfallen gehindert wird. So endlich wird *naves ad terram religare* vom Anlegen der Schiffe ans Ufer gesagt, welches nicht allemal durch Binden geschehen muss, indem das der Fluth und dem Strome überlassene Schiff eine natürliche Neigung zum Forttreibeu hat, wovon es durch Anlegen zurückgehalten wird.

Besonders interessant ist es und geeignet, den Uebergang auf die uneigentliche Bedeutung zu zeigen, dass *religare* auch von Thieren gebraucht wird, von wo aus der Uebergang auf diejenige Bedeutung, die es, auf den Menschen angewandt, hat, natürlich am leichtesten ist. So wird es gebraucht vom Anlegen und Anschirren der Rosse, die dadurch, dem Zügel unterworfen, in ihrem von Natur wilden und freien Laufe, so wie ihrem willkührlichen Gelüste nachzugehen, gehindert, und genöthigt werden, sich der Lenkung und Leitung einer höhern Hand zu fügen und zu unterwerfen. Eben so wird es gebraucht von dem an die Kette als Wächter angelegten Hunde, der ohne dieses Band seinem sinnlichen Triebe folgen, hierhin und dahin schwärmen, ja anfal-

---

*) Ich bemerke nochmals, dass die Güte des Herrn *Dr.* Freund mir die Möglichkeit gegeben hat, auf bequemem Wege die von ihm gesammelten Materialien für meinen Zweck zu benutzen.

Digitized by Google

len und verletzen würde. Noch erinnere ich an den Ausdruck bei Cicero: *manus ad demonstrandam religantur injuriam*, wo es, freilich nur in dem uneigentlichen Sinne von *retinere, cohibere, impedire*, welchen auch *alligare* hat, sogar vom Menschen gebraucht wird. Man fühlt sich aufgefordert, die Hand vorwärts auszustrecken, aber man wird durch etwas Anderes, nemlich durch Verbot, Schrecken, Furcht vor Gewalt, davon zurückgehalten.

Diesen Erörterungen zu Folge ist *religio* eigentlich ein angelegtes Band, welches zurückhält, *ligamen religans, vinculum revinciens, retinens, cohibens*, der Grund (Bedingung, Mittel, Motiv etc.) eines Genöthigtseyns, die Richtung nicht einzuschlagen, nach welcher Sinnlichkeit und Willkühr hin treibt, ein Hinderniss, von Füssen und Händen beliebigen, willkührlichen, unbeschränkten und rücksichtslosen Gebrauch zu machen. Im eigentlichen Sinne auf Menschen angewandt würde es von Verbrechern, Gefangenen oder Wahnsinnigen gebraucht werden können, die durch Anlegung an einen Block oder Knebeln u. dgl. zurückgehalten, im Entweichen und im Gebrauche eines selbstüberlassenen, freien Zustandes gehindert und ihrem eigenen Gutdünken nicht überlassen seyn sollen.

Für Gewinnung des uneigentlichen Sinnes ist nun zu bemerken: Der rohe Sinnen- und Naturmensch, wie ihn namentlich die alte Welt häufiger sah, ist roh, wild, brutal, ich möchte sagen bestial. Der Mann ist geblähten Herzens, und ein Waldeselfüllen wird der Mensch geboren heisst es im Buche Hiob (11, 12.). Von einem Triebe, dem noch kein höheres Princip Widerstand leistet, unaufhaltsam vorwärts getrieben und gespornt, zügellos und ungezähmt, ungebunden und unbändig schweift er in schrankenloser Willkühr nach allen Seiten hin aus, sein Fuss geht blind (d. h. ohne Umsicht und noch mehr ohne Rücksichten), ungescheut und ohne Wahl auf die Gegenstände seiner Bestrebungen los, er streckt seine Hand aus und legt sie mit roher Gewalt an Alles, was dem gemeinen Sinnengelüste Befriedigung verspricht, nichts ist, dem er nicht nahe träte, nichts, das er nicht antastete, an dem er sich nicht vergriffe.

Anders erscheint der Mensch im Zustande der Gesittung. Da ist etwas von höherer Art, das dem sinnlichen Elemente entgegenwirkt, ihn vorkommenden Falls zurückhält von dem, wozu ihn der Trieb fortreissen möchte, bei den Versuchungen zu Ausschweifungen zügelt, er geht mit Umsicht, namentlich mit Rücksicht und Scheu zu Werke, er fühlt seinen Fuss, seine Hand wie durch ein unsichtbares Band von diesem und jenem Unterfangen ab- und zurückgehalten, er fürchtet zu verletzen, wenn er jener sinnlichen Willkühr folgt und sich seinem Belieben *(libido)* gemäss gehen lässt.

Digitized by Google

Nunmehr bekommt seine frühere Art sich zu äussern den Charakter einer fehlerhaften, weil thierischen, Zügellosigkeit; Ungebundenheit, Ausschweifung, Rücksichtslosigkeit, Mangel an Scheu werden Gegenstände des Vorwurfs, die frühere Freiheit nennt er Frechheit, als wenn die würdige Freiheit eine durch höhere Rücksichten in Zaum und Schranken gehaltene und geleitete sey, als wenn die Freiheit eben in einem Zurückziehen von jener wilden Unbändigkeit und in einem Widerstande gegen die sinnlichen Antriebe bestünde; jemandem nahe treten, etwas antasten, sich an etwas vergreifen, die Hand anlegen, — alle diese Ausdrücke bekommen einen übeln Sinn.

Was aber ist denn nun das, was das Ungestüm des menschlichen Fusses und der menschlichen Hand vor gewissen Tretungen, die er nun Uebertretungen, und vor gewissen Griffen, die er nun Uebergriffe nennt, zurückhält. Es ist ein Etwas, über das er sich keine bestimmte Rechenschaft zu geben vermag, er nimmt nur das Wirken desselben auf ihn, die Art desselben sich auf ihn zu äussern wahr, fühlt, dass gleichsam ein unsichtbares Band es ist, das Fuss und Hand zurückhält, wenn er über eine gewisse ihm scheinbar gezogene Grenze hinausschreiten und hinausgreifen will, jenseit welcher das Unnahbare und Unantastbare liegt, das durch Nahetreten und Antasten verletzt werden würde, durch das zurückhaltende Band aber unverletzlich gemacht wird. Denn das zurückhaltende Band gebietet ihm mit unabweislicher Nöthigung, es unverletzt zu lassen und als unverletzlich zu respectiren. Für dieses Etwas, das wie ein zurückhaltendes *(religans)* Band wirkt und dem *adigere* und den *stimulis* des sinnlichen *impetus* entgegenwirkt, hat er nun also keinen weitern Namen, als den von der Art, wie es wirkt und sich äussert, entnommenen, denn er weiss nicht, was es sonst ist, nennt es also nach seiner Art sich zu äussern *religio*. Der Mensch ist sich also ursprünglich nicht bewusst, was diese *religio* ihrem Wesen nach sey, er benennt sie nur nach der Art, wie sie sich seiner ersten rohen Beobachtung kund giebt. Es liegt also auch auf der Hand, dass wir in dem Ausdrucke *religio* keinesweges eine Bezeichnung des der Sache Wesentlichen, sondern nur einer Art, wie sich das Wesen äussert, also von etwas Aeusserlichem und Unwesentlichem, insbesondere von derjenigen Art, wie sich die *religio* gerade an dem durch dieselbe der sinnlichen Rohheit entrissenen Menschen äussert, suchen dürfen und dass alle die Erklärungen des Wortes, die ein Bewusstseyn des Wesens derselben voraussetzen würden, falsch seyn müssen. — Wenn *religio* überhaupt sich kund giebt als etwas, was den von dem sinnlichen Triebe getriebenen Menschen, das Ungestüm seines Fusses und seiner Hand zurückhält, so ist sie

Digitized by Google

überhaupt das Princip jeder von der Sinnlichkeit und ihren Trieben unabhängigen und der von denselben gebotenen Handlungsweise entgegengesetzten Handlungsweise, oder vielmehr jedes dem sinnlichen Triebe entgegenwirkende Princip menschlicher Handlungsweise und *religio* begreift demnach eigentlich mehr unter sich, als was wir Religion nennen.

Da nun die Motive der Handlungen nur sinnlich und rational sind, so sieht man, dass wir die *religio*, das zurückhaltende Band, für das sinnliche Streben in einem Gebiete zu suchen haben, welches die *ratio* zu seiner letzten Bedingung hat *) In dieser Hinsicht nun waren die ersten Bande, welche der ungebundenen Ausschweifung und der schrankenlosen Willkühr des sinnlichen Naturmenschen eine Grenze setzten und ihn auf einen gewissen Kreis verwiesen, die durch das gesellige Beisammenleben hervorgerufenen Gesetze. Der Einzelnlebende kann nach Belieben seinen Neigungen folgen und sich gehen lassen, so wie er aber in Berührung mit Andern tritt, enstehen durch ein solches Verfahren Conflikte, Reibungen und Anstösse. Der gesellige Mensch muss sich daher beschränken und binden, von einer seine Thätigkeit regelnden Richtschnur und Regel sich lenken und leiten lassen und unter Vorsicht und Rücksichten auf seine Umgebungen in bestimmten Gleisen gehen. Es ist daher auch für mich Ueberzeugung, das von *lex* dasselbe gelte, was von *religio*, dass es nämlich zwar von einem Verbo *legere* und, wenn man will, von dem Verbo *legare*, abstamme, aber keinesweges aus dem jetzt üblichen Sprachgebrauche dieses Wortes abzuleiten sey, sondern aus der Grundbedeutung des Legens, welches ursprünglich den Sinn von binden, folglich diejenige Bedeutung hatte, die sich bei der verwandten Lautform *ligare* erhalten hat, während bei dem Verbo *legere* selbst über dem abgeleiteten Sprachgebrauche die zu Grunde liegende Bedeutung in den Hintergrund getreten und im Sprachgebrauche verloren gegangen ist. — Dann giebt es für den Menschen, wenn sich in ihm erst

*) Um nemlich die Sache etwas abzukürzen, wollen wir nicht hier eine Aufzählung alles dessen geben, was nöthigenfalls *religio* zu nennen gewesen wäre. Gleichwohl wollen wir auch nicht verschweigen, dass zunächst die Furcht den Namen *religio* zu verdienen scheinen mochte, da sie vermuthlich zuerst sich im Gegensatze mit der Unternehmungslust darstellen mochte. Denn sie ist es, welche, wenn der Trieb zum Angreifen und Losgehen auf etwas sporut, auf Hand und Fuss wie ein zurückhaltendes Band wirkt. Es ist aber rathsam, es im Auge zu behalten, dass die Furcht auf eine analoge Weise wirkt, wie die *religio*, dass also *religio* etwas in seiner Wirkungsweise der Furcht Analoges, wenn auch vielleicht Edleres, bezeichnet, wie auch *religio* und *metus* nicht selten gepaart vorkommen.

Digitized by Google

ein anderes (höheres) Princip für seine Bestrebungs- und Handlungsweise (den Gebrauch seiner Füsse und Hände) entwickelt hat, noch andere Bande, die ihn umgeben und der schrankenlosen Ungebundenheit der sinnlichen Triebe entgegentreten, als da sind das gegebene Wort, Versprechen und Eid, übernommene Verbindlichkeiten, Bedingungen, auf die man eingegangen ist u. s. w. Wo diese Dinge stattfinden, da findet nur eine bedingte und eingeschränkte, nicht mehr jene unbedingte und uneingeschränkte Freiheit, folglich Schranken und Bande (*leges*) Statt, welche dem, wozu etwa das sinnliche Gelüste, die Willkühr und das Belieben antreiben möchte, hemmend entgegentreten.

Indessen sieht man ein, dass es wohl möglich wäre, diese Bande zu zerreissen und nicht zu achten, und es käme daher nur darauf an, sich den Antrieben der Sinnlichkeit zu überlassen, um ohne diese Banden zu seyn, da man sie gar nicht anzuerkennen brauchte. Woher kommt es denn also, dass der gesittetere Mensch diese Schranken leidet? Es ist, als ob bei dem Gedanken und Versuche, die Schranken zu übertreten, oder mit roher Willkühr und Gewalt an sie Hand zu legen, um sie zu zerreissen, ein gewisses tiefer liegendes Band den menschlichen Fuss oder die menschliche Hand unwillkührlich davon zurückzöge und zurückhielte. Der Mensch erkennt also ein *religamen,* eine *religio* an, die ihn abhält, gewisse seiner Willkühr und Gewalt gesetzte Schranken als solche anzuerkennen und zu respektiren. Es ist kaum noch nöthig zu sagen, dass dieses zurückhaltende Band die gewissen Dingen beigelegte Unverletzlichkeit, die Vorstellung von einer ihnen zukommenden höheren Würde und Heiligkeit ist, die ihren weitern Grund im menschlichen Gemüthe hat und in derjenigen Bestimmung des menschlichen Gemüthes selbst besteht, welche gewisse Dinge als unverletzlich und heilig und nicht anzutastend anzuerkennen nöthigt, so dass ein Mensch *sine religione* eben nur derjenige ist, dem nichts unverletzlich gilt, nichts heilig ist.

So gehen wir denn zum letzten Theile der Aufgabe über, den Sprachgebrauch des Wortes *religio* in seinem Zusammenhange mit dieser Grundvorstellung des zurückhaltenden Bandes darzustellen. Es kommt hierbei nicht sowohl darauf an, den Sprachgebrauch ausführlich aus einander zu setzen, als vielmehr auf so weniges als möglich zurückzuführen und seine Einheit in der angegebenen Vorstellung nachzuweisen.

Der von den sinnlichen Trieben verschiedene, und denselben oft geradezu entgegenwirkende, Grund einer von sinnlichen Motiven nicht blos unabhängigen, sondern der von ihnen abhängigen Thätigkeit oft geradezu entgegengesetzten

Digitized by Google

Thätigkeit — dieser Grund kann, wenn er sich in Bezug auf gewisse Gegenstände wirksam zeigt, liegend gedacht werden in dem Objekte oder in dem Subjekte. Im erstern Falle wird *religio* eine Bestimmung (Eigenschaft) gewisser Objekte seyn, in Folge deren sich der Mensch veranlasst fühlt, etwanigen Regungen der Begierden zuwider, denselben nicht zu nahe zu treten, sich nicht an ihnen zu vergreifen, sie nicht den niedern, selbstsüchtigen und eigennützigen Zwecken der Sinnlichkeit unterzuordnen, sondern ihnen eine höhere Würde, Zweck und Bestimmung zuzuerkennen, welche durch ein solches Verhalten verletzt, entwürdigt und entweiht werden würde. Wir nennen die Eigenschaft eines Gegenstandes, welche den Anspruch erhebt, dass derselbe unverletzt bleibe, Unverletzlichkeit, Heiligkeit, welcher Begriff sich in demselben Maasse allmälig steigert, als der Mensch ihn auf immer höhere Gegenstände bezieht. — Im subjektiven Sinne ist *religio* eine Bestimmung des Subjekts, welche es vor der Verletzung, Entweihung und Entwürdigung, Entheiligung gewisser Gegenstände, zurückhält, d. h., welche ihn auffordert, gewissen Dingen Unverletzlichkeit, höhere Würde und Weihe, Heiligkeit, beizumessen und dieselbe praktisch zu respektiren, und ebenfalls je nach dem gesteigerten Sinne, in welchem man den Begriff heilig auffasst, wird auch der Begriff *religio* in subjektivem Sinne sich steigern.

Diese Bedeutungen Heiligkeit und heilige Scheu stehen zu einander in demselben Verhältnisse, wie der objektive und subjektive Sinn des Wortes Respekt, wenn wir z. B. Respektsperson, Respekt besitzen, Respekt (Achtung) haben bei Jemand und Respekt haben vor Jemand sagen. — Die Frage, ob der objektive oder subjektive Sinn des Wortes der ursprünglichere sey, muss zu Gunsten des erstern beantwortet werden. Denn da der durch die *religio* hervorgebrachte *status religatus et remotus* zwischen Subjekt und Objekt ein gegenseitiger ist, so ist psychologisch anzunehmen, dass der sinnliche, die von Seiten der Objekte auf ihn ausgeübten Eindrücke in's Bewusstseyn aufnehmende, Mensch diesen *status remotus* an sich schon als eine dem Objectiven angehörige Bestimmung aufgefasst und auf das Objective bezogen habe. So wie er aber sich unter *religio* den Grund dieses *status remotus* gedacht hatte, musste er nach Analogie der sinnlichen Erkenntniss auch diesen Grund in's Bereich des Objektiven setzen und als eine Bestimmung derjenigen Objekte, die ihm ein ehrfurchtsvolles Zurücktreten und Abstehen von ihnen geboten, betrachten. Der Respekt, den er ihnen widerfahren

Digitized by Google

liess, musste ihm zunächst als von ihnen auf ihn übergehend, als von ihnen eingeflösst und abgenöthigt erscheinen. Dass der Grund des bewiesenen Respektes und der bezeigten Ehrfurcht in ihm selbst liege, dass das, was ihm Ehrfurcht vor gewissen Gegenständen abnöthigte, etwas ihm selbst Angehöriges, Inneres, sey, dass die Heiligkeit gewisser Objekte erst denselben von dem Subjekte beigemessen und gleichsam geschenkt, also erst durch etwas in ihm selbst Liegendes bedingt, sey, dessen konnte er sich erst später nach bereits erwachter Reflexion bewusst werden. Als man aber einmal zu diesem Bewusstseyn gelangt war und den tiefern Grund jener Ehrfurcht (vor dem Heiligen) nicht mehr in einer vom Subjekte unabhängigen in gewissen Objekten liegenden Heiligkeit, sondern in einer natürlichen Bestimmung des Menschen selbst suchte, die erst das Heilige zum Heiligen erheben müsse, wenn es als solches gelten sollte, dann war es auch natürlich, dass dieser subjektive Sinn des Wortes als der eigentliche angesehen wurde. Denn jedenfalls musste, einmal in Bewusstsein getreten, dieser subjektive Grund sich als der tiefere darstellen, auf dem jener objektive selbst erst beruhe. So wie aber diess geschah, konnte der objective Grund, indem er selbst als Folge eines anderweiten subjectiven Grundes auftrat, nur als relativer sich kund geben, also auch als nur uneigentlicher Grund, wogegen der subjektive Grund als der wahre und eigentliche auftrat, der dem objektiven an seiner Dignität als Grund Abbruch that. Und so auch wir, die wir in dem subjektiven Grunde der heiligen Scheu den eigentlichen und wahren Grund, also die wahre *religio* erblicken, müssen in der Heiligkeit gewisser Gegenstände nur uneigentlicher Weise den Grund der ihnen bewiesenen Scheu anerkennen. Dies darf uns aber nicht hindern in diesem objektiven Sinne des Wortes *religio* die frühere Bedeutung des Wortes anzuerkennen, eben weil es nur in Folge des Angelangtseyns auf einem spätern Standpunkte geschieht, dass dieser objective Grund als nur relativer und uneigentlicher Grund sich darstellt. Denn unbestritten ist der objektive Grund der nähere, der subjective der entferntere und tiefere, allemal aber stösst der Mensch zuerst auf das Nähere und gelangt erst allmälig zum Entfernteren, sein Blick haftet zunächst auf der Oberfläche und dringt erst allmälig in die Tiefe. Und so bewies der Mensch den Gegenständen seiner Verehrung diese Verehrung zunächst um ihrer Heiligkeit (*religio*) willen. Woher aber wieder diese Heiligkeit komme, ob sie einen und welchen anderweiten Grund sie habe, dies war eine zweite Frage, die erst dann erhoben werden konnte, nachdem die erste nach dem Grunde ihrer Ansprüche und Rechte auf

Digitized by Google

Verehrung durch die Annahme ihrer Heiligkeit beantwortet worden war *).

Ein zweites Zeugniss für die Ursprünglichkeit der objektiven Bedeutung ist, dass sich die subjektive Bedeutung allemal erst aus der objektiven, nicht umgekehrt, ergiebt, wie dies im Verfolge der Untersuchung sich zeigen wird. Will man wissen, worin im bestimmten einzelnen Falle *religio* im subjektiven Sinne bestehe und sich äussere, so ist allemal vorher zu fragen, welche Art von Heiligkeit das in Rede stehende Religionsobjekt besitze, und welches die von ihm an den Menschen erhobenen Ansprüche sind. *Religio* im subjektiven Sinne als das im Menschen liegende Princip der Heilighaltung äussert sich dann allemal als praktische Anerkennung dieser jedesmaligen Ansprüche.

Die objektive Bedeutung des Wortes nun anlangend, so diene ein Beispiel statt vieler, die dafür beigebracht werden könnten, zum Belege, dass es eben nur die Unverletzlichkeit oder die Heiligkeit in demselben Sinne des Wortes ist, um die sich der Sprachgebrauch dreht. *Cicero Verr.* 2, 4, 46. sagt: *Fanum Junonis tanta religione semper fuit, ut .... semper inviolatum sanctumque fuit.* Hier ist deutlich das *non violari* als Folge der *religio*, und *religio* also als Grund des *non violari* gedacht, und mit dem negativen Ausdrucke Unverletzlichkeit bezeichnen wir eben eine gewisse Eigenschaft und Würde, um derer willen

*) In Bezug auf diesen Punkt fehlen die Lexica häufig, indem sie den in einer spätern Zeit festgestellten strengern Sprachgebrauch eines Wortes nicht unterscheiden von der eigentlichen (etymologischen) Bedeutung. Der strengere Sprachgebrauch stellt sich, so wie von der Wortetymologie abgesehen wird, allerdings auch als eine eigentliche Bedeutung dar, ist aber regelmässig geradezu die letzte Bedeutung, weil er erst das Ergebniss genauerer Begriffsbestimmung und Begriffsberichtigung ist. Dies gilt z. B. gleich von dem Worte Begriff selbst. Die Bestimmung des Begriffs Begriff, wie sie dem streng wissenschaftlichen Sprachgebrauche des Worts zu Grunde liegt, kann betrachtet werden als Begriff im eigentlichen und strengen Sinne des Worts. Aber es ist augenscheinlich, dass dieser wissenschaftliche Sprachgebrauch, der nicht sowohl das Wort, als vielmehr den mit dem Worte verbundenen Begriff im Auge hat, gerade der letzte ist, und dass ihm zunächst der unbestimmtere Sprachgebrauch des Lebens zu Grunde liegt, welcher abermals die uneigentliche Bedeutung des Wortes begreifen (gleichsam geistig betasten, um von der Gestalt eines Dinges eine Vorstellung zu erlangen) zu seiner Quelle hat. Auch in Bezug auf *religio* gilt dasselbe, je roher die Bedeutung, um so ursprünglicher, und ich glaube, dass auch Hr. Dr. Freund in dem betreffenden Artikel seines Lexicon die Anordnung des Sprachgebrauches nach psychologischen Principien und seiner allmäligen Entwickelung einer rein logischen Disposition des Sprachgebrauchs, wie er in endlich entwickelter Gestalt vorliegt, aufgeopfert hat. Es ist darum natürlich, dass die Bedeutung, welche bei ihm als die hauptsächlichste den ersten Platz einnimmt, hier gerade den letzten erhalten hat, — so wie diejenige bei uns die erste ist, welche bei ihm die letzte ist.

Digitized by Google

jemand oder etwas unverletzt bleiben soll, die ihm also begründeten Anspruch und Recht darauf giebt nicht verletzt zu werden. So wird nun das Wort gebraucht von einer Anzahl von Dingen, die den Anspruch auf Unverletzlichkeit und Heilighaltung erheben, z. B. von den durch ihr Alter geheiligten Sitten und Gebräuchen, von der unverbrüchlichen Heiligkeit der Gesetze und Pflichten, von der unverbrüchlichen Heiligkeit des gegebenen Wortes, der Aussagen, Zeugnisse und Eide, — alles Dinge, welche bindende und verbindende Kraft auf den Menschen äussern, denselben nicht mehr freie Hand lassen, ihm die Hände binden, die Nichtachtung ihrer Unverbrüchlichkeit zum Verbrechen machen, und zu welchen der Mensch eben nur in der einzigen Beziehung steht, ihre, das willkührliche Belieben im Handeln, bindende und verbindende Kraft anzuerkennen, zu respektiren und ihre Unverbrüchlichkeit nicht durch Verbrechen zu verletzen.

Diese Heiligkeit bekommt auch noch einen höhern Sinn. Wir legen nemlich den höhern Zwecken, denen ein Gegenstand gewidmet, geweiht, und geheiligt wird, eine denselben heiligende Kraft bei und betrachten Dinge demnach für heilig um dieser hrer höheren Bestimmung willen. Rücksichtlich dieser ihrer Heiligkeit ist es nun nicht blos das eigentliche Handanlegen und die rohe Gewalt, wodurch dieselbe verletzt wird, sondern auch schon ein willkührliches Verfügen über solche Gegenstände und die Verwendung und Gebrauch derselben für ihrer höheren Bestimmung unangemessene Zwecke und für andere (niedrere) als ihre heiligen Zwecke. Wir messen ihnen nemlich den Anspruch darauf bei, bestimmungsmässig gebraucht zu werden, und glauben also, dass ein Recht, welches ihnen durch eine ihnen inwohnende Würde (Weihe) in Bezug auf das menschliche Handeln gegeben wird, dadurch verletzt wird, wenn wir es für andere willkührliche Zwecke gebrauchen. Setzen wir nun dem Heiligen als dem Höhern das Profane (Weihelose) als das Niedere entgegen, so werden wir diese Entwürdigung geheiligter Gegenstände durch Benutzung für profane Zwecke Entweihung und Profanation nennen, und in dieser eine Antastung und ihnen nahe tretende Verletzung der Ansprüche solcher geheiligter Gegenstände, also ein Verbrechen an ihrer Unverletzlichkeit und Heiligkeit in einem höhern Sinne finden. Also auch in dieser Hinsicht steht *religio* der menschlichen Willkühr entgegen. Profan aber in dieser Hinsicht ist alles, was dem eigenen Genusse und Nutzen, alles, was den zuletzt auf Genuss und Vortheil hinauslaufenden Zwecken des gemeinen Lebens dient, und demnach der menschlichen Willkühr Preis gegeben ist.

Digitized by Google

Indem aber die Willkühr auch noch eine andere Modification, den Muthwillen *(lascivia)*, hat, der auch bisweilen als Uebermuth auftritt und eine rücksichtslose, ausschweifende Handlungsweise ist, die sich nicht darum kümmert, ob und wie weit durch das Verhalten den Ansprüchen Anderer zu nahe getreten und verletzt wird; denken wir unter Heiligkeit oder *religio* im objektiven Sinne auch eine Eigenschaft und höhere Würde, welche für den das Gebührliche achtenden Menschen ein Band und Zaum des Muthwillens ist, und demnach schon durch ausgelassenen Muthwillen verletzt, entwürdigt und entweiht werden kann, ohne dass eine Verletzung im gröbern Sinne entsteht.

Bedenken wir endlich, dass nur persönliche Gegenstände Rechte und Ansprüche haben und nur ihnen allein Würde zukommt, so wird es deutlich, das allem dem, was bis jetzt in's Auge gefasst ist, die Würde der Heiligkeit nur sofern zukommen kann, als sie in Beziehung zu einer oder mehreren Persönlichkeiten stehen, die diese Würde besitzen und mittelbar, gleichsam nur durch Mittheilung, sie auf dasjenige übertragen, was zu ihnen gehört. Wenn nun aber von einer Würde die Rede ist, die der Mensch seinerseits nur zu respektiren hat, so sieht man ein, dass dieselbe blos solchen Wesen zukommen kann, die über dem Menschen stehen, und es begreift sich, dass Heiligkeit im strengen Sinne nur göttlichen Wesen zukommen kann. Denn wenn wir auch Mittelwesen zwischen Gott (Göttern) und Menschen annehmen, so würde diesen die Heiligkeit doch nur beziehungsweise (in Bezug auf den tiefer stehenden Menschen) und mittelbar (vermittelt durch die grössere Nähe, in der sie zur Gottheit stehen) zukommen, an sich und unmittelbar aber lediglich denen, die nichts weiter über sich haben. Ja sie kann im strengsten (absoluten) Sinne nur einem solchen Gotte zukommen, der als einziger und absolut höchster Gott gedacht wird. Denn ein Gott, welcher noch andere Götter von gleicher göttlicher Würde neben sich hätte, würde wenigstens in Bezug auf diese nicht heilig genannt werden können, da höhere Rücksichten bei diesen nicht stattfänden, und ein nicht absolut höchster Gott, der nur die höchste Stelle in so fern einnähme, als alle übrige wirkliche Wesen niedriger ständen als er, während ein noch höher stehendes Wesen wenigstens als möglich gedacht würde, würde eben darum nur in so fern heilig genannt werden können, als man von der Möglichkeit eines noch höhern Wesens absähe. So wird denn das Wort *religio* Heiligkeit in diesem strengen Sinne auf die Götter *(deorum religio)* bezogen, und nachdem die Einsicht Raum gewonnen hat, dass es nur einen einzigen Gott gebe, ist auch diesem allein das Prädikat der (absoluten) Heiligkeit

Digitized by Google

beigemessen worden. Daneben ist aber das Wort Heiligkeit im weniger strengen Sinne im Gebrache geblieben und bezeichnet nach einer mehr vom Wesentlichen ausgehenden Definition in verschiedenen Schattirungen eine gewisse Verwandtschaft, Gemeinschaft und überhaupt nähere Beziehung zur Gottheit als dem im strengen Sinne allein heiligen Wesen, um deren willen einem Gegenstande Unverletzlichkeit, Respekt und ehrfurchtsvolle Scheu von Seiten des Menschen zukommt *).

Wie nun *religio* im objektiven Sinne eine Bestimmung von Objekten, so ist es im subjektiven Sinne eine Bestimmung des Subjektes, welche dem Menschen Scheu vor Verletzung abnöthigt und gewissen Objekten den Anspruch darauf, unverletzt zu bleiben, zuzuerkennen zwingt. Im subjektiven Sinne bezeichnet es also den subjektiven Grund (die innere Bedingung), aus welchem gewissen Dingen der Anspruch auf Unverletzlichkeit zugestanden wird. Dies kann nun nichts anderes seyn, als die dem Menschen angehörige Vorstellung von der Unverletzlichkeit und Heiligkeit dieser Gegenstände, das Beherrschtwerden von derselben, das daraus hervorgehende Heilighalten derselben und die Scheu sie zu verletzen. Da die Heiligkeit verschiedener Art ist, so ist natürlich auch diese Heilighaltung des als heilig Anerkannten verschiedener Art und äussert sich auf verschiedene Weise, nemlich allemal in der sorgfältigen Vermeidung desjenigen, worin eine Verletzung des heiligen Gegenstandes enthalten ist und wodurch sie herbeigeführt werden könnte, oder in der sorgfältigen Beobachtung dessen, was eine solche Verletzung verhüten kann. Die Aeusserungsweise derselben ist also allemal abhängig von der besondern Natur und Beschaffenheit der in Rede stehenden *rerum religiosarum*, ich möchte sagen von ihrer Idiosynkrasie. Es hat darum nichts Auffallendes, wenn eine andere Sprache für die verschiedenen Modificationen, in denen sich, je nach der Verschiedenartigkeit ihrer Objekte, *religio* im subjektiven Sinne äussert, in Ermangelung eines ähnlichen generellen Wortes verschiedene speciellere Wörter anwenden muss. Wie verschiedenartig aber auch die Aeusserungen der *religio* seyn mögen, das ihnen zu Grunde liegende Allgemeine ist unter allen Umständen Anerkennung von Objekten

*) Instructiv ist noch der Sprachgebrauch von *solvi*, *solutum* (חֹל) *esse*, das Gegentheil von *religari*, *religatum* (*religiosum*) *esse*. Hier vgl. nur *Quint. Instit.* 11, 3, 58: *Fori sanctitatem ludorum talarium licentia solvit.* Hier steht der *sanctitas* (*religio* im obj. Sinne) entgegen *solvere* und zwar *solvere licentiâ*. *Tac. Ann.* 13, 47: *Nero quo solutius lasciviret*, wo der *homo lasciviens* als *solutus religamine* gedacht ist, *solutum esse* also dem *religatum* (*religiosum*) *esse* im subj. Sinne gegenüber steht. *Cic. Att.* 2, 18, 1: *Cum videas civitatis voluntatem solutam, virtutem alligatam.*

Digitized by Google

als unverletzlichen und heiligen, theoretische und praktische Heilighaltung, Heiligung, derselben.

Der Sprachgebrauch des Wortes im subjektiven Sinne geht dem desselben im objektiven Sinne natürlich parallel. Nur eine eigenthümliche Seite von einigem Belang zeigt der subjektive Sinn des Wortes, nemlich in Bezug auf den Sprachgebrauch. Der Sprachgebrauch eines Wortes ist nämlich auch etwas Geheiligtes (*sancitum*), indem ihn der Sprachgebrauch im Allgemeinen, feststehende Sprachgesetze und von den Vätern geerbte Sitte heiligen und ihm den Charakter der Unverletzlichkeit geben, Willkührlichkeit und Nichtachtung desselben verletzt ihn. Man könnte demnach erwarten, dass ihm eben so gut *religio* beigemessen würde, als sonstigen durch ihr Alter und die Uebereinkunft geheiligten Gesetzen, Sitten und Bestimmungen, was aber nicht der Fall ist *). Wohl aber wird der innere Grund im Menschen, der ihn von Willkührlichkeiten abhält und ihn alles, was den geheiligten Sprachgebrauch verletzen könnte, zu vermeiden mahnt, dasjenige Innere, was ihn anhält zu strenger Erwägung und genauer Beobachtung aller Rücksichten im Gebrauche der Sprache, mit einem Worte die theoretische und praktische Anerkennung des Sprachgebrauchs als eines geheiligten, Heilighaltung desselben, *religio* genannt. Hier ist nun *religio* dasjenige im Menschen, was der Strenge, Besorgtheit, Sorgfalt, Genauigkeit und Aufmerksamkeit darauf, dass man nicht etwas nicht zu rechtfertigendes begehe (vergl. *Calvus .... inquirens in se, sese observans metuensque ne vitiosum colligeret .... Itaque ejus oratio nimia religione attenuata .... erat illustris* s. Freund unter *religio*), zu Grunde liegt, wofür sich aber kein geeigneter Ausdruck finden lässt. Man kann daher *religio* durch Strenge, Sorgfalt, Genauigkeit übersetzen, entweder indem man *religio* durch Begriffe wiedergiebt, die die Aeusserungsarten der *religio* enthalten, oder indem man Strenge, Sorgfalt, Genauigkeit im Allgemeinen unterscheidet von der Strenge, Sorgfalt, Genauigkeit in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand, und jene strenge u. s. w. Denk- und Handlungsweise überhaupt als die Quelle (Grund) von diesem strengen u. s. w. Verfahren, das sich im einzelnen

*) Nur ein Abstraktum *pro concr.* ist es, wenn *religio* eine Heiligkeit, etwas Heiliges bezeichnet, wie in dem Beispiele *Cic. Verr.* 2, 4, 41. *est sceleris, quod religiones maximas violavit*, wo von Heiligthümern die Rede ist (*religiones violare*, eine überhaupt häufige Phrase). Auch an heiligen Gegenständen wird, wenn sie verletzt werden, nicht sowohl die Sache selbst, als vielmehr nur ihre Heiligkeit (*religio*), der ihnen gebührende Respekt und das eigene Gewissen und Pflicht (*religio*) verletzt.

Digitized by Google

Falle in Bezug auf diesen oder jenen Gegenstand äussert, betrachtet.

Sonst aber entspricht der subjektive Gebrauch auch im Einzelnen dem objektiven, indem es in Bezug auf Gesetze, Eide und Pflichten gebraucht wird, und hier abermals die Gesinnung bezeichnet, welche diese Stücke heilig zu halten (d. h. ihre Heiligkeit theoretisch und praktisch anzuerkennen) gebietet und von Willkühr und daraus entspringender Gefahr sie zu verletzen abhält. Innerhalb des Gebietes der Pflichten steht uns nun ein geeigneter Ausdruck für die Sache in den Wörtern Pflichtgefühl, Gewissen, Gewissenhaftigkeit zu Gebote. Denn das Pflichtgefühl oder das Gewissen ist es eben, was als höchstes praktisches Princip den Menschen bei seinen Handlungen leitet und der Grund für eine der Willkühr und dem sinnlichen Triebe entgegengesetzte Handlungsweise wird *). So wie nun die Eigenschaft eines Menschen, in dessen Handlungsweise sich kein Gewissen äussert, Gewissenlosigkeit heisst, so heisst die Eigenschaft des Menschen, in dessen Handlungsweise sich Gewissen äussert, Gewissenshaftigkeit. Diese Gewissenhaftigkeit aber ist es, die sich als Eidestreue, Pflichttreue, Berufstreue, als Bedächtigkeit, strenge Gesetzlichkeit, Zuverlässigkeit, Pünktlichkeit u. s. w. zeigt, die aber allemal in Heilighaltung dieser und anderer Dinge und in frommer Scheu vor Verletzung derselben ihren Grund hat. Daher ein Mensch, dem nichts heilig ist, *homo sine religione* genannt wird. Wie sich aber diese *religio* äussert, ob sie nicht bisweilen in kränkelnder Weise als religiöse Mikrologie, Pedanterie, Aengstlichkeit, Bedenklichkeit und Scrupulosität, ja bei etwa geradezu falschen Vorstellungen über das Heilige und die Pflicht, als religiöser Wahn, bei hinzutretendem Eifer und übertriebenem Eifer als religiöse Schwärmerei und Wuth auftritt, das ist ganz gleich, immer ist es eine und dieselbe *religio*, eine und dieselbe

*) Ein Abstraktum *pro concr.* ist es nur, wenn *religio* s. v. a. Gewissenssache wird, wie in den Redensarten *religioni aliquid habere*. Da *religare* in der dem Worte *religio* zu Grunde liegenden Bedeutung s. v. a. *ligando abstinere quo minus quid aggrediamur* ist, so begreift sich, dass *religio est* von Dingen (Unternehmungen, Handlungen) gebraucht wird, von denen abzustehen und deren sich zu enthalten etwas Innres (die Vorstellung vom Heiligen und Scheu es zu verletzen) gebietet, oder mit andern Worten: von Dingen, die es verbietet. Durch dasselbe Abstr. *pro concr.* wird der Begriff Gewissenssache s. v. a. vom Gewissen und von der dem Heiligen schuldigen Rücksicht verbotene Sache, und da das Gewissen nach vollbrachter verbotener That sich durch Vorwürfe äussert, so lässt sich *religio* bisweilen, statt durch Sache des verbietenden Gewissens auch bestimmen durch Sache des vorwerfenden Gewissens d. h. Gegenstand von Gewissensbissen, Vorwurf, Verbrechen, z. B. *mendacii religio* der Vorwurf der Lüge.

Digitized by Google

theoretische und praktische Heilighaltung, die sich in verschiedenartigen Formen, Modificationen, Anwendungen und Ausbrüchen äussert, und selbst der Aberglaube kann *religio (superstitiosa religio)* heissen, da in Folge der Unvollkommenheit der menschlichen Natur in keinem Kopfe die *religio* ganz rein und ohne alle Beimischung irriger Ansichten denkbar ist, die *religio* also in jedem Menschen, auch in dem sich noch so rechtgläubig dünkenden oder auch auf einem noch so hohen philosophischen Standpunkt befindlichen, eben so gut modificirte *superstitio* wie modificirte *religio* ist. — In Bezug auf die Verletzung (Entweihung) von Dingen, die um ihrer Bestimmung willen heilig sind, durch einen ihrer höhern Bestimmung unangemessenen Gebrauch oder durch ausgelassenen Muthwillen, äussert sich *religio* im subjektiven Sinne natürlich als eine einen solchen willkührlichen Gebrauch verbietende und den Muthwillen zurückhaltende Stimme. Es bleibt aber auch hier dasselbe Eine, was es unter allen Umständen ist, die theoretische und praktische Anerkennung des Heiligen und seiner nach den jedesmaligen Umständen verschiedenen Ansprüche und der aus diesen Ansprüchen hervorgehenden Pflichten, oder genauer gesprochen: das im Menschen befindliche und in seine Brust gepflanzte Princip dieser Anerkennung.

Seine höchste Bedeutung erhält *religio* im subjektiven Sinne da, wo es unmittelbar in Bezug auf göttliche Wesen selbst gebraucht wird, also in denselben Fällen, wo *religio* im objektiven Sinne seine höchste Bedeutung, nemlich Heiligkeit, so wie sie den Göttern zukommt, hat. Die höhere Würde der Gottheit stellt nemlich an den Menschen im Allgemeinen den Anspruch der Verehrung, und das Princip der Anerkennung dieses Anspruchs im Menschen äussert sich demnach hier als diese Anerkennung der Götter als heiliger Wesen, was die Anerkennung der Verpflichtung einschliesst, alles was zu ihrer Verehrung gehört zu beobachten, und alles was eine Verletzung der ihrer Heiligkeit schuldigen Rücksichten enthalten könnte, zu vermeiden, kurz die ganze Handlungsweise unter Berücksichtigung der ihrer Heiligkeit schuldigen Pflichten einzurichten, und insbesondere das sinnliche Streben, da, wo es diese Rücksichten verletzen könnte und die Götter und ihre Heiligkeit verletzen muss, zu zügeln und zurückzuhalten, d. h. Götterfurcht, Gottesfurcht, Religiosität. Es begreift sich auch hier, dass, nachdem der Begriff der *religio* in subjektiver Beziehung sich bis auf diese Höhe gesteigert hatte, er in dieser höchsten Auffassung als die strengste und eigentlichste Bedeutung des Wortes erschien, und dass man, da die nothwendige Einheit des Wortes selbst hierauf führte, sich mehr oder weniger bewusst wurde, dass alle *religio*, in Bezug auf

Digitized by Google

welcherlei Gegenstände und in welcherlei Handlungsweise sie sich immer äussere, in einem gewissen Zusammenhange mit der *religio deorum (Genit. objectiv.)* stehe, ja dass alle heilige Scheu von der heiligen Scheu vor den Göttern getragen werde, eine heilige Scheu *(religio)* also auch nur in so fern den Namen einer heiligen haben könne, als sie sich zuletzt auf Scheu und Götterfurcht stütze. Denn so wie man erst einsieht, dass im strengen Verstande nur die Götter *subjecta religionis (rel.* im objekt. Sinne) d. h. heilig sind, alles Sonstige aber nur in so fern, als es mit den Göttern in Berührung steht, also mittelbar, so muss man auch einsehen, dass im strengen Verstande nur die Götter *objecta religionis (rel.* im subject. Sinne), d. h. Gegenstände heiliger Scheu sind, die Religiosität also ihre Richtung unmittelbar nur auf die Götter hat, und dass die Scheu vor andern Dingen nur mittelbar eine heilige ist, nemlich in sofern, als sie sich im Zusammenhange mit der Götterfurcht darstellt. Es begreift sich daher, dass sich den Römern selbst, als sie erst auf diesem Standpunkte der Betrachtungsweise angekommen waren, dieser strengste und damit eigentliche Sinn des Begriffes *religio* (Heiligkeit, wie sie den Göttern zukommt, und Götterfurcht) in den Vordergrund stellte, und dass sie durch eine Verwechselung des Begriffes mit dem Worte, die noch heut zu Tage den Etymologen sehr häufig widerfährt, ihn nun auch für den eigentlichen Sinn des Wortes *religio* hielten, während dieser geläuterte Begriff mit dem Worte doch erst dann sich verbinden konnte, nachdem über die römischen Begriffe von Göttern und göttlichen Dingen ein längerer Läuterungsprozess ergangen war, in Verlaufe dessen das Wort *religio* bereits seinen (weniger geläuterten) Sinn hatte.

Wenn nun auch die Römer Götterfurcht, Gottesfurcht, Religiosität vorherrschend in Beobachtung von Ceremoniendienst suchten, weil die Vorstellung, welche sie von den Göttern und ihrer Heiligkeit hatten, den Anspruch auf eine solche Art der Verehrung zu erheben schien, so sieht man doch, dass das Wort und sein Begriff hinlänglich vorbereitet war, um einen leichten Uebergang auf das zu gestatten, was später die Christen unter *religio* verstanden. Es war im Ganzen genommen dieselbe Sache, auf der einen Seite die mit gewissen Ansprüchen an den Menschen auftretende Heiligkeit des Uebermenschlichen einerseits und das Princip der Anerkennung derselben im Menschen andrerseits, nur dass das Christenthum den Begriff der göttlichen Heiligkeit auf eine Weise veredelt enthielt, aus der nun auch andere Ansprüche in Bezug auf Gottesverehrung hervorgingen, und somit andererseits auch der Mensch sich zur Beobachtung anderer Dinge angehalten fühlen musste. Die

Digitized by Google

Christen setzten das Wesen der *religio* in etwas Anderes, als bis dahin die Römer, und als die christliche Ansicht die römische verdrängte, verdrängte es natürlich auch die frühere Anwendung des Wortes. Die früher heidnischen Römer glaubten durch Aenderung ihrer Ansichten über das, was *religio* sey, und durch Beobachtung dessen, was die veränderte Ansicht von ihnen forderte, nicht die *religio* abzulegen, sondern indem sie die religiöse Ansicht *(religio Christianorum)* annahmen, religios in einem richtigern Sinne der Grundvorstellung der Heiligkeit, also wahrhaft religios zu werden, wogegen ihre frühere Ansicht von *religio* ihnen mangelhaft und falsch, also superstitios, erschien, wie man bei veränderten Ansichten dasjenige Irrthum nennt, was man vorher Wahrheit genannt hat. Und da das Christenthum sich auf den geoffenbarten Inhalt gewisser Bücher und an die in denselben enthaltenen Bestimmungen über die Natur des heiligen Wesens und die Forderungen, die es an den Menschen stellte, als auf die ausserhalb des Menschen liegende Norm und Richtschnur seines Wandels und seiner gegen die Gottheit zu beobachtenden Rücksichten berief, so musste auch der Complex der in der heiligen Schrift gegebenen Lehren den Namen Religion (im objektiven Sinne) erhalten, obschon der Begriff von Religion im subjektiven Sinne der subjektiven Bedeutung des Wortes *religio* ziemlich ähnlich geblieben ist.

Es ist nun leicht zu sagen, was *religiosus* heisst, denn es ist s. v. a. *religione plenus s. praeditus*, und dies ist je nach der objektiven oder subjektiven Bedeutung entweder voll von Scheu gebietender Heiligkeit oder voll von Scheu vor dem Heiligen. In ersterer Hinsicht wird *religiosus* von solchen Gegenständen gebraucht, denen sonst *religio* im objekt. Sinne beigemessen wird und es ist im Allgemeinen s. v. a. *sanctus*, nur dass es seiner etymologischen Bedeutung zu Folge weniger geradezu heilig als um seiner Heiligkeit unnahbar, unantastbar, unverletzlich und zu respektirend ist. Dies macht sich besonders bemerkbar an dem Sinne, den *dies religiosus* hat. Denn *dies religiosus* ist ein Tag, der dem Unternehmungslustigen, wenn er seinerseits nicht *sine religione* ist, gleichsam die Hände bindet und ihn von Unternehmungen ab- und zurückhält, also ein Tag, von dem Gebrauch für einen gewissen Zweck zu machen ein religiöses Urtheil oder Vorurtheil verbietet, sich zu hüten gebietet *(religio est)* und Scheu und Furcht erweckt. In subjektiver Hinsicht wird *religiosus* von solchen Personen gebraucht, denen sonst *religio* im subj. Sinne beigemessen wird, mag sie sich nun auf etwas im weitern oder strengern Sinne Heiliges beziehen. Die Ohren der Athenienser, denen die geringste Verletzung der Sprachre-

Digitized by Google

gel zuwider war (*qui nihil nisi incorruptum poterant audire Cic.*), werden von *Cic. religiosae* genannt, wie er ihnen selbst um ihrer Scheu vor Verletzung des durch die Sprachregel Geheiligten *religio* beilegt. In Bezug auf das vorzugsweise sogenannte Heilige aber bezieht es sich, wie *religio* selbst, auf die verschiedenen Modificationen, in welchen unter jedesmal gegebenen Umständen die *religio* auftritt und ihr Vorhandenseyn kund giebt, ausserdem noch abgesehen davon, ob die *religio* selbst in richtigen oder unrichtigen Grundansichten und Voraussetzungen besteht, so dass auch wohl selbst ein religiös-beschränkter und befangener Mensch um seiner, wenn gleich verkehrten, Gewissenhaftigkeit willen *religiosus* genannt wird. *Religiosus* in unmittelbarer Beziehung auf die Götter, deren Heiligkeit Verehrung erheischt, ist s. v. a. gottesfürchtig, fromm, wie *religio* Gottesfurcht.

Digitized by Google

Ursprung, Sinn und Gebrauch

des Verbi

שׁ ר ת.

Das Thema שׁרת ist zwar seiner äussern Gestalt nach ganz ähnlich den Wörtern כרת und ברת, und wie diese aus כרה und ברה, und weiterhin aus den Wurzeln קר und פר stammen, wird man sich bei der Frage nach dem Ursprunge des Wortes und seiner davon abhängigen eigentlichen Bedeutung zunächst auf eine Sylbe שׁר hingewiesen halten, und in dem Verbo שׁוּר auch wirklich einen gar nicht unpassenden Grundbegriff finden, während zwischen beiden Verben dasselbe Lautverhältniss stattfände, wie zwischen כָּרַת und כּוּר (vgl. bes. כְּרֵתִי und כָּרִי), בָּרַת und בּוֹר (s. Zeitschr. f. d. hist. Theol. N. F. II, 2. S. 7.). Und doch stammt das Wort trotz einer unverkennbaren Leichtigkeit der Ableitung*) nicht hiervon her, sondern von einem Worte, das demselben so unähnlich sieht, dass eine beiderseitige Vereinbarung auf sprachgrundgesetzlichem Wege auf den ersten Blick kaum möglich erscheint und der geneigte Leser vielleicht lächelt, wenn ich das Wort nenne, — nemlich von שׁמר.

Um später nicht zu der etymologischen Frage zurückkehren zu müssen, wollen wir vorläufig einmal den hier angenommenen Zusammenhang als richtig hinnehmen, und das zu Grunde liegende Verbum שׁמר bis an seine Quelle verfolgen. Auch dieses Verbum nemlich bestimmen die Lexika noch nicht richtig. Denn wenn Winer in *Simonis Lex. man.* שָׁמִיר Spitze, Stachel, Stichel, in welcher Bedeutung sich nicht nur die Bedeutungen Dorn und Diamant (vgl. Jer. 17, 1.) vereinigen, sondern auch durch מַסְמֵר Nagel sich der etymologische Zusammenhang mit סמר stechen, stacheln, stachelig, struppig, rauh seyn zeigt, so benannt seyn lassen will, weil der Dorn *custodita et tuta ab accessu et tactu* sey, in der Bedeutung Diamant aber es mit מַסְמֵר zusammengestellt, als ob es so ein ganz anderes Wort sey und als ob nicht vielmehr der Nagel dasselbe ritzende Ding sey, wie der Dorn; so wird man

*) Ein Umstand im Bau des Wortes ist freilich nicht zu übersehen, nemlich dass der erste und dritte Radikal *literae unius organi* sind.

Digitized by Google

schwerlich sich damit befriedigt fühlen. Noch weniger, wenn Gesenius in der neuesten Auflage seines Wörterbuchs geradezu zwei verschiedene Verba שׁמר annimmt. Vielmehr hatte Gesenius im *Lex. man.* ganz trefflich vermuthet, dass das von ihm angeführte zweite Verbum שׁמר, von dem er שָׁמִיר ableitet, in der Bedeutung *clavis firmavit**), daher *clausit*, der Bedeutung *custodivit* zu Grunde liegen möchte, und er hätte davon in der spätern Bearbeitung des hebräisch-deutschen Wörterbuchs Veranlassung nehmen können, geradezu ein einziges Verbum שׁמר mit dieser sinnlichen Grundbedeutung und der daraus abgeleiteten Bedeutung *munivit, custodivit* etc zu statuiren, wenn auch die Auffassung der Grundbedeutung nicht ganz nett und die vermittelnde Bedeutung *clausit* nicht die richtige ist. Denn שׁמר heisst eigentlich *figere*, heften, *pangere*, fixiren, *πήγνυμι*, dass etwas haftet, und dies allerdings zunächst durch Einstechen und Ritzen, daher שָׁמִיר (שָׁמוּר) *infixus, paxillus, impages*, שְׁמוּרָה das geritzte Augenlied, oder vielleicht blos die *fissura*, Einritzung, Ritze desselben, davon theils aufheften, aufhenken, gleichsam aufhaken, an eingestochene Nägel, Henkel, Heftel *(unguis ferreus)* auf diese Art befestigen, *munire* (vgl. Jes. 41, 7. חִזֵּק בְּמַסְמְרִים לֹא יִמּוֹט)**), aufheben und aufbewahren (davon שֶׁמֶר, *fex*, viell. auch mit *figo πήσσω* verwandt), damit es nicht entweiche (מִשְׁמָר die Haft), theils für den Blick befestigen, in's Auge fassen, mit stechendem und also gleichsam nagelartigem Blicke betrachten, שׂבר, scharf beobachten, *tueri*, und hüten, theils endlich im Gedächtnisse heften, dass es hafte (שָׁמַר בְּלִבּוֹ) (vgl. זכר und דקר, merken und marken, desgleichen was Kohelet 12, 11. von merkwürdigen Denksprüchen sagt: דִּבְרֵי חֲכָמִים כַּדָּרְבוֹנוֹת וּכְמַשְׂמְרוֹת נְטוּעִים). Das engverwandte סמר, deutlich verwandt einerseits mit צמר, ebenfalls zottig, struppig, rauh seyn, eig. stacheln, stachelig seyn (obgleich nöthigenfalls sich dem Worte auch die Bedeutung radiren, rasiren, scheren, eig.

---

*) Die Bedeutung annageln für das chald. Pael ist ebenfalls nicht gut, denn das Wort nageln ist erst Denominativ von Nagel (durch Nägel heften), das Wort Nagel aber kommt her von nagen, gleichs. צָפַר, שׁפן.

**) Dieses חזק, welches angeblich mit *ἰσχυς* zusammenhängen und vermuthlich die übersinnliche Bedeutung stark seyn ohne Vermittelung einer sinnlichen Grundbedeutung haben soll, ist Synonymum von שׁמר, סמר, תפר und nur aspirirte Ausprache von חדק, dessen Derivat חֵדֶק s. v. a. שָׁמִיר ist. Mit demselben fällt חשׁק in der Grundbedeutung zusammen, und damit hängt השׁך zusammen, wie לילי, ליל mit לוה.

Digitized by Google

s. v. a. scharren beimessen lässt), andererseits eben so deutlich mit חפר s. v. a. חָזַק בַּמַּשְׁמְרִים zusammenheften, hefteln, und zwar zunächst nicht sowohl mit Nähnadeln, als mit andern spitzen Dingen, מַשְׁמְרוֹת, דָּרְבּוֹנוֹת, *aculeis*, *acubus*, Stecknadeln, also weniger zusammennähen, als zusammenstecken, und dritterseits mit ספר eigentlich stechen mit dem Stylus, Grabstichel *(scalprum)* (שָׁמִיר, מַסְמֵר, דָּרְבָּן s. Jerem. 17, 1: כְּתֹב בְּצִפֶּרֶן שָׁמִיר), weist uns als auf die härteste Form der in diesen Worten gegebenen Lautgruppe zurück auf צפר. Dieses Verbum, obgleich die indogermanischen Sprachen keinen Anklang dieser Art zu geben scheinen, dürfte aber auf onomatopoetischem Wege die Bedeutung des Krallens, Krätschens, Krätschelns *(scalpo, scalpurio)* erhalten haben. Wenigstens liesse sich צִפּוֹר und nöthigenfalls auch צְפַרְדֵּעַ aus dem Laute des Kreischens erklären. Doch scheint es sicherer, צִפּוֹר als den krallenden, scharrenden, mit spitzen, scharfen Krallen versehenen Vogel und צְפַרְדֵּעַ als das krallende, krätschelnde Sumpfthier, vgl. Kröte, zu betrachten. Von diesem Krallen ist noch benannt צִפֹּרֶן die Kralle, der Nagel, *unguis*, gleichs. מַסְמֵר, שָׁמִיר (vgl. צִפֹּרֶן שָׁמִיר), und vom Krätscheln*) geht es über auf das plumpe krätschelnde Herumdrehen im Kreise, *κίρκος* (welches Wort auch von einer Art scharfkralliger Raubvögel und scharfkralliger Raubthiere gebraucht wird), welche Bedeutung auf weniger grobsinnlichem Wege sich auch mit ספר in Verbindung bringen lässt, vgl. umgrenzen, Umriss, Abriss, Reissfeder, *fingo* und *figo*, und dazu חקק, חוג und חלל, חול und חיק. Mit diesem צפר hängt nun ספר zusammen wie krätscheln, *scalpere*, mit kritzeln (kritzen, davon kreisen), *sculpere*, und ebenso ist שפר dasselbe Radiren. Vom Zusammenscharren zu einem Haufen ist die platte Aussprache טבר, wovon טַבּוּר Berg. Durch Erweichung des ר in ן dürfte aut צפר gebildet seyn צפן verscharren, verpatteln, bergen, aus diesem durch nochmalige Erweichung טמן, woraus durch noch weitere Erweichung דמן, überhaupt wohl eigentlich jeder Haufe. Von ספר (סמר) erweicht ist wohl סמן *designavit, circumscripsit* (im Arab. *pactus* fuit), und hieraus (זמר ist *carpere fides* mit den Nägeln [צִפֹּרֶן] oder einem מַסְמֵר, דָּרְבּוֹן als Plektrum, hängt aber

---

*) Richt. 7, 3. ist צפר nicht s. v. a. das vorhergehende שׁוּב, sondern eine Handlung, welche folgt, nachdem man sich umgewandt hat. Es ist ein hyperbolischer Ausdruck für fliehen, ungefähr wie unser vulgäres Auskratzen. Das ungeschickt stark markirte Gehen, namentlich wie hier bergab, wird als ein Nach-Hause-Stacheln oder Sich-fortkrätschen, Humpeln bezeichnet.

Digitized by Google

auch mit סמר [vgl. זֶמֶר] und צפר [vgl. צָפִיר = שָׂעִיר] zusammen), זמן *designando, circumscribendo definivit.* שׂבר, סבר Warten (auf Etwas) dürfte von dem verlangenden Umsehn und Umspähen benannt seyn, obschon es zweifelhaft seyn dürfte, ob dabei das Spähen mit geheftetem Blicke, *specio*, שׁמר, oder das Umgehen mit dem Blicke צפר zu Grunde liege *). Wie weit sich noch fortfahren lässt aus der Lautgruppe *spr* zu erklären, ob z. B. שָׁמֵן aus שׁפר glatt, glänzend (vor Fett), eigentlich geglättet (runzellos) seyn, ob דבר hinten seyn, im Rücken stehn aut צפר sich krätschelnd umdrehn, dass man einem Andern in den Rücken sieht, ob vielleicht דרב, wovon das Kritzel- und Stachelinstrument דָּרְבָן (vgl. צרב Krätze), aus דבר durch Transposition, ob aus שׁמר durch Erweichung des ר in ל שׂמל (*costumer*) in der Bedeutung חִזֵּק בְּמַסְמְרִים d. i. תפר, und סמל in der Bedeutung ספר בְּעֵט בַּרְזֶל בְּצִפֹּרֶן שָׁמִיר *incidit, sculpsit figuram* entstanden sey, ob endlich vielleicht gar durch den höchsten Grad der Erweichung des Lippenlautes aus שׁמר entstanden sey שׁוּר *circuivit, circumspexit,* aber auch *munivit (moenia = munia)*, und was sich hieran knüpfen könnte, mag dahingestellt bleiben**).

---

*) Etwas Aehnliches wie צפר enthält das deutsche zirpen, dann aber scharben, zunächst von einem Laute, der zwischen Scharren und Schlürfen in der Mitte steht, dann, wie in dem Worte Scharb- oder Schärf-Eisen, unter Hervorbringung dieses schnarpsenden Lautes in Scherben, Schiefer, Schärflein schneiden, dann scharben für den Zweck des Schärfens, wovon scharf, auch Schorf (צרב *scabies*). Ferner schröpfen, d. h. eig. ritzen, endlich schreiben (ספר). — Aus dem Arabischen reicht hin zu bemerken, dass in سمر, wie im aram. סמר, das hebr. שׁמר, שׂמר und סמר zusammenfallen, sonst vgl. zu שְׁמוּרָה in der angegebenen Auffassung (scharfrandiger) Ritz, Schlitz شُفْر in obscenem Sinne, zu שָׁמִיר, צִפֹּרֶן, شَفْرَة, zu طمر טמן und دفن, zu צפר selbst aber سفر *verrit*, woraus erweicht سفن *radendo, verrendo decorticavit et abstersit, abstulit*, hebr. *radendo voravit* von Nagethieren, oder *radendo fodit* von höhlengrabenden oder überhaupt hintenauskratzenden Säugethieren, wie solche, die lange Hinterbeine haben.

**) Eine ähnliche Reihe von Bedeutungen, wie die, welche sich bei סמר und seinen Derivaten finden, zeigt sich bei קשׁה und dem, was damit zusammenhängt. קשׁה nemlich hat die Bedeutung hart seyn im uneigentlichen Sinne des Worts, und nach einem in der Lexicographie nicht eben ungewöhnlichen Fehler setzt man voraus, dass es nun auch diese Bedeutung im eigentlichen Sinne des Worts habe, ungefähr wie man bei בושׁ von der Bedeutung *erubuit* im uneigentlichen Sinne auf die Bedeutung *erubuit* im eigentlichen Sinne geschlossen hat. Trifft es sich nun vollends zufällig, dass irgend eine Sprache der östlichen Hemisphäre irgend einen ähnlichen Laut mit einer solchen Bedeutung ht, so ist die Sache in Richtigkeit. — קשׁה stammt nemlich aus der

Digitized by Google

Wir gehen nun von שׁמר fixiren, beobachten, wahren und warten aus, und versuchen den wahren Zusam-

---

Ursylbe קץ, wovon קצה, und bedeutet eigentlich schneiden. Man hat dabei zunächst an das Schneiden zu denken, welches in horizontalen Richtungen geschieht, wie das Scheren des Bartes und Schneiden der Saat, und wodurch stachelig emporstarrende (*horridae*) Stoppeln (גֵּז, עֵז, קַשׁ, חשׁשׁ, vgl. שׂערים, חִטִּים = חִצִּים *spicae horridae*, עֵץ *crispa*, *horrida arbor* vgl. צַמֶּרֶת) und der Zustand des *horrere* entsteht, daher *crispare*. Es heisst daher auch hobeln und drechseln, welches ebenfalls ein Schneiden in horizontaler Richtung ist, wodurch krause, theils schuppenartige (קַשְׂקֹשֶׂת), theils lockenartige (מִקְשֶׁה) Späne in die Höhe getrieben werden, gleichsam wie wenn man ein Fell gegen den Strich der Haare streicht, dass die Haare kraus emportreten, davon מַעֲשֵׂה מִקְשֶׁה Hobelspanwerk (von den Locken der Frauen), vgl. קְוֻצוֹת und צֶמֶר. Davon bekommt es nun intransitive Bedeutung durch Schuppen, Krauen, rauh gemacht werden, kraus, struppig, rauh seyn, und dieses Rauhseyn ist die eigentliche Bedeutung des Wortes, welche auf rauhes, rohes, sprödes, sträubiges (gleichs. struppiges), eigensinniges (gleichs. krauses, borstiges, grätiges) Wesen, auf Widerstreben, Widerspänstigseyn, Schwierigkeiten entgegensetzen, schwierig seyn, *asperum*, *intractabilem*, *difficilem esse*, (עזז) übergetragen wird. Doch könnte die intrans. Bedeutung auch auf diese Weise entstanden seyn: schneiden, stechen, stacheln, so beschaffen seyn, dass man stachelt, d. h. stachelig seyn. Diese Bedeutung geht durch die ganze Wortfamilie, zu der קשׁה gehört, hindurch. So ist קוץ transitiv-abschneiden (mit der Sichel od. Sense), intransit. *horreo*, zunächst in der eigentlichen Bedeutung in Spitzen auslaufen (wie verschnittene Haare oder gemähete Halme, die nicht mehr, wie bei ganzer Länge, sich oben vor Schwere biegen und umlegen אָבֵל), davon קוֹץ *spina spicata*, dann uneig. *horrere prae taedio*, *abhorrere quid*, oder *perhorrescere prae metu*, vgl. stutzen, auch ermuntern, eig. emporstehn, emporsteigen, aufstehen machen, aufregen (הֵקִיץ, הֵיקִיץ, יקץ, *assurgere*, vgl. עיר und קרר, *horreo*.) Erweicht in קשׁ heisst es schnitzen, schnitzeln, סמל, wovon קַשׁ eig. Schnitzel (gleichs. קֵץ Endchen, vgl. Häcksel), und erst hiervon kommen die denominativen Bedeutungen von קשׁשׁ, wenn nicht הִתְקוֹשֵׁשׁ Zeph. 2, 1. *horrere* d. i. entweder *constipari* oder geradezu sich grauen lassen vor etw., sich entsetzen ist. Engverwandt und vielleicht geradezu von קָשָׁה abzuleiten ist קֶשֶׁת. Denn קֶשֶׁת ist nicht sowohl von der Biegung benannt, als vielmehr vom Widerstreben und Widerspannen, indem der elastische Bogen gleichsam eigenwillig in die dem fremden Willen entgegengesetzte Lage zurückstrebt und sich gegen die spannende Hand sträubt. Von dem rauhen Zustande geht vermuthlich auch עטה, כסה bedeckt seyn (שׂמל?) aus, עוט ist in den Boden einstechen, und עִיט deutlich mit קוץ zusammenhängend, desgleichen עטה in der Bedeutung *taeduit*, לאה (wovon עטא arab. s. v. a. לוה, eig. *infixis ungulis* erkrallen und festhalten; wie ein Raubthier oder Greif, עַיִט, oder auch wie ein Dornbusch, חֵדֶק, wov. חזק, vgl. אחז 1 M. 22, 13). Bei נקד ist der Zusammenhang augenfällig. קשׁאים

Digitized by Google

menhang des Verbi שׁרת mit demselben nachzuweisen. Hier lässt sich nun gar nicht verkennen, dass שׁרת mit שׁמר so

---

dürften weniger von der Schwierigkeit, die sie der Verdauung entgegensetzen, von der Intraktabilität für die verarbeitenden Organe benannt und als schwere Speise zu betrachten seyn, als vielmehr benannt seyn von ihrer gleichsam gedrechselten, behobelten Form oder von der Nothwendigkeit, sie zu schuppen und zu schälen, wie אֱגוֹז. Auch מְעַט kürzere Partikelform für מָעַט (vgl. מְקוֹם in der Bedeutung *loco*), aus עטט (vgl. מְעַטִּים Ps. 109, 8., מָעֹט, מְעַטָּה) s. v. a. מָקַץ, מִקְשֶׁה, קַשׁ, *detail*, Span, wovon das Verbum מעט = קוץ, קשׁה, ist nicht mit מרט verwandt, sondern stammt aus der Sylbe קץ. Eben so gehört hierher עֵץ, denn עָצָה, עֶצְיוֹן ist das stachelige Rück-Grat, *spina dorsi*, obwohl es zweifelhaft ist, ob עֵץ Baum vom *horrere*, *crispum esse* oder von der Sprödigdigkeit und Härte des Holzes benannt ist. אוץ ist ein Wort wie גדד. — Natürlich ist auch עשׂה mit קשׁה nahe verwandt, wie das Wort עֵשָׂו deutlich zeigt. Es dürfte in עשׂה eine intransitive und transitive Bedeutung zu unterscheiden seyn, intrans. stachelig, borstig, rauh seyn. Die transitive Bedeutung könnte nun geradezu schneiden seyn, wie in יצר, woraus alsdann schnitzen, bilden, verfertigen. Da jedoch schon קשׁה sich bestimmter als schuppen, hobeln kund giebt, so dürfte man sich auch an diese bestimmtere Bedeutung zu halten haben, und ich würde am liebsten von der Bedeutung hobeln, behobeln ausgehen. עשׂה als mildere Lautform würde mir auch eine mildere Art des Hobelns zu bedeuten scheinen, etwa das Raspeln, Feilen, wodurch kleinere, feinere Späne, Feilspäne entstehen. Hieraus würde zunächst das Piel עִשָּׂה das derber begreifende, befühlende Hin- und Herfahren auf der Oberfläche eines Dinges seyn, wie wo es darauf ankommt Haare bergan zu treiben oder Späne von der Oberfläche abzustreifen. Die Bedeutung des Feilens, d. h. des Dahinfahrens und Gleitens auf, an und über etwas hin, liegt auch dem Verbo חטא fehlen zu Grunde, wie unsere Vorfahren feilen st. fehlen, streichen sagten. Auch עִשֹּׁת, welches in der Mitte zwischen קשׁה und עשׂה steht, wird vom polirenden Feilen (עָשָׂה בְמַקְצֻעוֹת Jes. 44, 13.) gebraucht und auf *fabricari* im Allgemeinen übergetragen. Endlich hat עשׂה auch im Gegensatze zu andern Verben der Bedeutung fabriciren die Bedeutung des Fertigens und Vollendens. Diese bezeichnendere Bedeutung liesse sich auch aus der Bedeutung des Feilens, Ausfeilens (die letzte Feile anlegen), Ausputzens erklären, denn zuerst arbeitet man aus dem Groben und zuletzt das Feinste. So Jes. 43, 7 in den Worten: בְּרָאתִיו יְצַרְתִּיו אַף עֲשִׂיתִיו. Hier giebt die Uebersetzung: ich schuf, bildete, machte die lästigste Tautologie. Viel besser, man geht von concretern Grundbedeutungen aus, und denkt an die Fabrikation eines hölzernen Kunstwerks: ich hieb aus (aus dem Gröbsten, mit dem Beile), schnitzte (mit dem Schnitz-Messer, צוּר), feilte aus (mit der glättenden Feile oder andern schabenden und dadurch glättenden Instrumenten. Man bemerke für die allgemeine Bedeutung des Wortes noch, dass die Materie, aus der etwas verfertigt werden soll, als roh, d. h. rauh gedacht wird, die Bearbeitung derselben, als eine Entrohung, Entrauhung, ist demnach gleichsam ein Behobeln und Befeilen, bei dem die rohe Aussenseite gleich Spänen abfliegt

Digitized by Google

zusammenläuft, als es sich nur erwarten lässt. Eine geringe Begriffsnüancirung würde ohnehin vorausgesetzt wer-

---

und der Gegenstand Politur erhält. Das Bearbeiten und Verarbeiten ist demnach gleichs. ein Zustutzen, *fricare*, Scheuern (verwandt mit schauern, *horrere*). Die etwas werden sollende Materie setzt der Bearbeitung ferner Schwierigkeiten und Widerstand (Nichtwollen) entgegen und sträubt sich dem Bestreben des Arbeitenden entgegen, ist also auch מָקְשָׁה in diesem Sinne (vgl. נָא, von נוּעַ *φείσομαι*, gleichs. מֵנִיעַ, מנע, nichtwollen, mit עשׂה von Zubereitung durch Kochen). — Ferner gehört hierher עוּץ, יעץ, dem Laute nach Erweichung aus קוּץ, יקץ. Dass es in diese Familie gehöre, ist darum nothwendig, weil der wesentliche Bestandtheil des Wortes deutlich die Ursylbe קץ enthält. Auch zeigen alle die Wörter von ähnlichem Laute deutlich und unverkennbar ihren Zusammenhang mit der Sylbe קץ. So zunächst עצה. Denn da עָצִיוֹן, עָצָה auf die Grundbedeutung stechen, stachelig seyn hinweist, und selbst עֵץ darum vielleicht am einfachsten als Stock, Stecken (vom Einstechen, Stecken, Spitzigseyn) aufgefasst wird, aus dieser Bedeutung des Steckens aber erst die des Einsteckens, סכר, זגר (vgl. זכר, דקר) hervorgeht; da ferner קוֹעַ (aus קוץ) ebenfalls *infigere*, זכר, ist; da נעץ und נקד deutlich die Grundbedeutung von סמר, שׁמר haben (vgl. auch ערץ *horruit*, *horridus fuit*, קשׁה), und endlich עוט und עוץ selbst einstechen bedeuten, zwei verschiedene Wörter עוץ aber anzunehmen höchst schwierig ist; so ist man wohl genöthigt, von der Bedeutung des Steckens und Stechens bei עוץ, יעץ auszugehn. Da sich nun in חזה der Uebergang auf das Fixiren mit dem stechenden (חזז) Blicke zeigt, wie in שׁמר (vgl. *specio*, dem dieselbe Bedeutung zu Grunde liegt), aus dieser Bedeutung aber die des *prospexit cui*, שׁמר hervorgeht, wie in נטר, נצר, ins hebr. und namentlich arab. ראה; so dürfte dieses Heften des Blickes die Grundbedeutung von יעץ seyn. Die Annahme dieser Bedeutung erklärt Ps. 32, 8: אִיעֲצָה עָלַיִךְ עֵינִי ich will mein Auge auf dich heften, dich im Auge haben und behalten, d. h. אֶשְׁמָרְךָ, אֶצְרָה עָלַיִךְ, אֶצְרֶה *twebor te*. Auch das Vorausverkündigen der Zukunft ist ein *prospicere*, חזה, ראה, und beruht auf Voraussehn, Er-rathen derselben. Auch ist יעץ s. v. a. es auf etwas absehen, ein Ziel im Auge haben, und die hernach allgemeinste Bedeutung, in der es von allerlei Ansichten gebraucht wird, theilt es, wie bereits bemerkt, mit dem arabischen ראה. Endlich stimmt auch die Bedeutung von Hitpael und Niphal im reciproken Sinne ziemlich genau mit חזה. — חוּשׁ ist ebenfalls streifen, über etwas dahin streichen, mit der Hand, d. h. betasten, befühlen, מִשֵּׁשׁ, fühlen und dadurch empfinden, aber auch schnell an etwas vorüber- und vorbeistreichen, מוּשׁ vgl. מהר v. מרר (über die Bedeutungen von מהר dahinstreichen und tauschen vgl. חלף). — Aus der Sylbe קץ hervorgegangen und durch Uebergang des Zungenbuchstaben in den Hintermundslaut gebildet sind auch יקע und נקע, vgl. קוּעַ gleichs. קוץ = זָכַר, ferner נוע, נגע, und קיא vgl. קוץ, קוט und לאה, ferner ניח, נגח, נגע vgl. נגשׁ, stossen,

Digitized by Google

den müssen, weil nur die Absicht der Begriffsnüancirung zu Bildung neuer abgeleiteter Formen eines Wortes Veranlassung gegeben haben kann. שָׂרַת nemlich, weit davon entfernt, irgend einmal von Diensten gemeint zu seyn, wie sie Jos. 9, 23. den Gibeoniten auferlegt werden, wie Hitzig zu Jes. 56, 6. schon gegen den Sinn der Stelle anzunehmen geneigt ist, wird gebraucht von solchen Diensten, die in einem Warten, Aufwarten, Abwarten, Gewärtigseyn und Bewahren, *garder*, Aufsicht bestehen, und, besonders in der Sprache des N. T., durch *διαχονεῖν*, *διαχονία*, *διάχονος*, *ministrare*, *administrare* ausgedrückt werden. So ist מְשָׁרֶת 1 Kön. 1, 15. Wärterin, Wartefrau, ἡ *διάχονος*, *diaconissa*, *garde-malade*, שֹׁמֶרֶת welche den altersschwachen David abzuwarten, zu hüten und zu pflegen hat, weshalb sie auch סֹכֶנֶת genannt wird, was keinesweges gemeine Dienste andeutet. Ferner ist מְשָׁרֵת 1 Mos. 40, 4. geradezu Gefangenwärter. Sofern aber Josua, der doch später Moses Nachfolger im Feldherrnamte wurde, bei Moses Lebzeiten מְשָׁרֵת מֹשֶׁה genannt wird, haben wir ihn uns keinesweges als Bedienten, sondern als *aide de camp* und dienstthuenden Adjutanten, Lieutenant (סֹכֵן; Esth. 1, 10. würde man an dienstthuende Kammerherrn, Kabinetssekretäre, Minister, geheime Räthe denken) des Mose zu denken, der, in Moses unmittelbarer Nähe, der Besorgung von Aufträgen gewärtig war und Mosen zu Diensten stand (עָמַד לְפָנָיו).

---

und vermuthlich auch קנא = כעס. — Durch Schafelbildung entstanden sind שקץ (vgl. נאץ, נעץ und כעס, 5 M. 32, 20), s. v. a. קוץ *horrere*, שקד s. v. a. קוץ, יקץ, und שקט starren (z.B. auch vor Entsetzen, wie Ps. 76, 9.), *torpere*, sich nicht rühren (vgl. סכת, desgl. חסה, חשה, eig. Erweichung aus חצה, intrans. abgeschnitten seyn und dah. wie חרש entweder abgestumpft, seyn oder ebenfalls starren, starr, unbeweglich seyn [קום], und sich demnach nicht äussern, sich dem Sinne [Gehör] nicht durch Lautwerden ankündigen), dah. auch von schauriger, d. h. lauer Temperatur, die nöthigenfalls ebensowohl stille Hitze als stille Kälte (קר v. קרר auch schauern) seyn kann, vgl. *tepeo*. Ferner שחט und demnach wohl auch שחץ, denn die arabischen Bedeutungen des Worts in die Höhe treten, ansteigen, emporsteigen, *assurgere*, emportreten, צעד, סעד (stützen), setzen die Bedeutung *horreo* voraus, die בני שחץ könnten aber schon nach der Grundbedeutung seyn s. v. a. בני שחט oder s. v. a. עזים, ohne dass man erst zu den abgeleiteten Bedeutungen anstarren, anstieren, *infixa oculorum acie*, oder in die Höhe streben, hochanstreben, hoch- und hochfahrend einherstolziren seine Zuflucht nähme. Vielleicht ist *filii horroris* eine geeignete Uebersetzung. Endlich ist חחש Rauhhärigkeit, Zotte, mag es nun der Name eines Thieres seyn oder nicht.

Digitized by Google

Und so können wir denn auch die durch שרת in Tempelgeschäften bezeichneten Dienste durchaus nicht geschickter bezeichnen, als wenn wir sie im Allgemeinen Custodengeschäfte und Küsterdienste, die Leviten aber, insofern sie damit beschäftigt sind, Tempelwarte, Tempelwärtel, Tempelhüter, Küster, *aeditui* (*aidi-tui*, שֹׁמְרֵי קֹדֶשׁ), nennen, wenn sie auch theilweise in das Gebiet derjenigen mehr mechanischen und *observanz*mässigen Verrichtungen hinüber greifen, welche wir unter dem Diakonendienste begreifen und ministriren nennen*).

Noch mehr aber oder geradezu ganz und gar stimmt die Bedeutung von שרת überein mit dem, was der Hebräer durch שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת (vgl. *διακονεῖν* und *διακονία* in N. T.) ausdrückt. Diese Phrase, natürlich an und für sich eigentlich nur s. v. a. das einfache שמר und demnach ein Zeugniss, dass auch das einfache שמר desselben Gebrauchs fähig gewesen wäre, welchen sie hat, heisst in Bezug auf Sachen: die *custodia* von etwas haben, d. h. nicht allein dasselbe in Wahrung und Wartung haben, so lange es nicht gebraucht wird, sondern auch damit umgehen und die Verwaltung und Besorgung der der Bestimmung desselben gemässen Dienste über sich haben, wenn es gebraucht wird, alles dasjenige thun, was in Bezug auf einen Gegenstand zu beobachten und zu besorgen ist und in dieser Beziehung seines Amtes warten, — und zwar kommt diese Phrase eben so wie שרת vorzugsweise von den in Rede stehenden Tempeldiensten vor. In Bezug auf Personen heisst sie die Besorgung seiner Angelegenheiten auf sich haben, wird auch wie שרת vorzugsweise in Bezug auf Jehova von den Priestern, und in Bezug auf die Priester von den Tempelcustoden (und Diakonen) gebraucht. Der gänzlich übereinstimmende Gebrauch beider Ausdrücke wird sich aus Folgendem ergeben. 4 Mos. 3, 6. heisst es: הַקְרֵב אֶת־מַטֵּה לֵוִי וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְשֵׁרְתוּ אֹתוֹ וְשָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמַרְתּוֹ וגו׳, so dass die Phrase שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת nur deutlicher umschreibend dasselbe sagt, was שָׁרַת, und es gleichsam erklärt. 4 Mos. 18, 2. 3.: וְיִלָּווּ

*) Die Art von Dienstgeschäft, die wir aufwarten nennen, bezeichnet nemlich der Hebräer durch עָמַד לִפְנֵי, הִתְיַצֵּב לִפְנֵי zu Diensten und Gebote stehn, die Aufwartung, die Honneurs machen, So steht nemlich der Priester, *antistes* (*anti-stes Jovae*), auch vor Jehova, und in sofern wird also שרת auch von ihm gesagt, der Custos als priesterlicher Subaltern steht aber nicht zunächst לִפְנֵי יְהוָה, sondern לִפְנֵי הַכֹּהֵן. So ist auch das Wort כֹּהֵן für nichts zu achten als für aramaisirendes (Poel-) Participium von כון, nemlich כֹּהֵן לִפְנֵי אֱלֹהִים und heisst (unmittelbarer und nächster) Diener (Gottes, wie Minister heut zu Tage heisst unmittelbarer und nächster Diener des Staatsoberhaupts. Denn auch כָּהַן ist s. v. a. כּוֹנֵן, הֵכִין in Stand setzen.

Digitized by Google

עָלֶיךָ וְיִשְׂרְתוּךָ ... וְשָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמַרְתֶּךָ *). Ezech. 44, 16.: וְקָרְבוּ אֶל־שֻׁלְחָנִי לְשָׁרְתֵנִי וְשָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמַרְתִּי. Die beiden Ausdrücke alterniren aber auch geradezu. Wie Ez. 40, 45. 44, 14. gesagt wird: שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת gleichs. *οἱ διάκονοι τῆς διακονίας τοῦ οἴκου*, *custodes custodiae domus*, wird Neh. 8, 17. gesagt: מִשְׁרְתֵי אֱלֹהִים לְבֵית, wie es 4 Mos. 18, 3., mit folg. Namen der Pers. als Obj. heisst: שָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת, so heisst es Jos. 1, 1.: מִשְׁמֶרֶת מִשָּׁה **), wie es Ez. 40, 46 heisst: שֹׁמֵר אֶת־מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ, so heisst es Joel 1, 13: מְשָׁרְתֵי הַמִּזְבֵּחַ, und das Tempelgeräth selbst heisst כְּלֵי הַשָּׁרֵת *διακόνημα*, wie endlich gesagt wird 3 Mos. 8, 35.: שְׁמֹר אֶת־מִשְׁמֶרֶת יְהוָה, so wird gesagt Joel 2, 17.: מְשָׁרְתֵי יְהוָה. Ja selbst in dem weitern Sinne von Jes. 56, 6. [s. d. Not. *)] ist שׁרת nicht mehr und nicht weniger als 1 Chr. 12, 29. שֹׁמֵר מִשְׁמֶרֶת, nemlich s. v. a. נִלְוָה עַל פִּי לְהִיוֹת לוֹ לַעֲבָדִים ***).

Bei diesem Zusammenfallen beider Ausdrücke kann sich nicht allein nichts mehr empfehlen, als beide in etymologischen Zusammenhang zu bringen, sondern man möchte wohl sagen, dass sich ohne etymologischen Zusammenhang ein solches Zusammenfallen gar nicht erklären lässt, weil es ohne denselben nicht leicht möglich seyn dürfte. Indem wir uns direkter Anweisung zu Folge demnach zu einer solchen Deduktion anschicken, bemerken wir, dass das Verbum und Thema שׁרת von dem Participio מְשָׁרֵת als der zuerst gebräuchlichen Form desselben ausgeht und durch dasselbe gesetzt wird, und dass diese Form מְשָׁרֵת nichts anderes als eine Verstümmelung des Wortes מְשַׁמֶּרֶת selbst ist, mit welchem es in der mit שׁרת gleichbedeutenden Phrase שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת so häufig übereinstimmend und nebeneinandergestellt vorkommt. Es ist nemlich eine bekannte Sache, dass

*) Auffallend ist dieser Ausdruck נִלְוָה sich gesellen von den Leviten als priesterlichen *Attachés*, indem er den Namen לֵוִי im Sinne von Priestergehülfe, gleichs. Gesellen, appellativ (לֵוִי Adjunkt, *allié*) erscheinen lässt. Vs. 4. kehrt wieder: וְנִלְווּ עָלֶיךָ וְשָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת אָהֳל מוֹעֵד. Aehnlich wird in weiterm Sinne, in welchem jeder fromme Gottesdiener ein Priester, jeder fromme Opferbringer ein Levit (*διάκονος* oder *custos* Jehova's, שֹׁמֵר אֶת־מִשְׁמַרְתּוֹ) genannt werden kann, Jes. 56, 6. gesagt: וּבְנֵי־הַנֵּכָר הַנִּלְוִים עַל־יְהוָה לְשָׁרְתוֹ לְהִיוֹת לוֹ לַעֲבָדִים.

**) Aharon und Mose stehen auf gleiche Weise Jehova gegenüber, jener als Verweser der geistlichen, dieser als Verweser der weltlichen Dinge, daher ist Josua ganz in demselben Sinne beigegebener (weltlicher) Gehülfe des Mose, wie ein Levit beigegebener (geistlicher) Gehülfe des Aharon, oder Samuel des Eli (1 Sam. 2, 11. 3, 1.), und in allen Fällen hat שׁרת eine und dieselbe Bedeutung, wenn wir gleich für beiderlei Adjunkte verschiedene Namen wählen werden.

***) Man würde auch von der Wärterin des David also sagen können: שֹׁמֶרֶת אֶת־מִשְׁמַרְתּוֹ.

Digitized by Google

das hebräische Verbum im Allgemeinen, aber auch im Einzelnen, von Participien ausgeht, so dass das Präteritum nur ein conjugirtes Participium activum, der Imperativ und Futurum nur ein conjugirtes Participium passivum ist*). Dies gilt nun wieder nicht allein von der Urform der Sprache, sondern auch von der durch die Analogie der Urform bedingten spätern Form. Eine ansehnliche Zahl von Verben aller Conjugationen ist lediglich in Participien gewöhnlich, so dass diese für den ersten Schritt anzusehen sind, mit welchen ein neugewonnenes Thema, das nicht durch unmittelbare Erweichung aus einer bereits durch mehrere Formen ausgebildeten härtern Aussprache entstanden ist, in eine neue Conjugation hineinschreitet (zB. נִבְרַע aus הִבְרִיעַ von בְּרִיעַ, דָּבוּר, דְּבוּר [nebst Infinitiv, seiner Entstehung nach defektiv geschriebenes Particip pass.], aus Niphal נָמַר eigentlich nur Niphalparticip von מרר = מרה, מַר streichen, streifen, dahin-, vorbeifahren, dah. mit Strichen gezeichnet, gestreift, was erst im Arabischen als Verbum finitum auftritt, aus Hiphil מַשְׁתִּין, aus שׁוּן = שָׁאַן und seinem aram. Ithpeel הִשְׁתִּין, von dem erst der Talmud das Verbum finitum nachbringt, aus Piel מְצָרֵף). Das Wort מִשְׁמֶרֶת eig. מִשְׁמֶרֶת entfernt sich nemlich, und so besonders in der Phrase שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת, so weit von der herrschenden Bedeutung des Verbi שָׁמַר, dass der Hebräer die Abhängigkeit desselben von diesem Verbo aus dem Auge verlor**), das

*) Auf eine komische Weise spricht sich dieses Particip-Wesen noch bis auf unsere Tage in dem Sprachgemengsel der Juden heutiger Zeit, im Jüdischdeutsch aus, desgleichen in der Spitzbubensprache Kochemer Loschen, die interessanter Weise! meist jüdisch-hebräisch ist. Der Jude sagt mispallel seyn f. beten, etwas paul seyn f. etwas thun, ausrichten, megalle seyn f. offenbaren, ausse seyn f. thun, etwas saubel seyn f. ertragen, dulden, jaudea, modia seyn f. wissen und zu wissen thun, schomea seyn f. hören, mackir seyn f. kennen, mauche seyn f. verzeihen, sich von etwas missassek seyn f. sich mit etwas beschäftigen. Aus solchen Participien bildet er hernach auch das Verbum finitum zB. marwiachen verdienen, mekainen schlagen, untermekainen unterschlagen, lokeachen nehmen, zulokeachen, ablokeachen, zunehmen, abnehmen, haulechen, gehen, obschon er auch sonst aus dem Verbo finito bildet, zB. halchenen, gehen, dibbern, dabbern, reden u. dgl.

**) Es charakterisirt nemlich den rohen sinnlichen Menschen, dass er seine Aufmerksamkeit lediglich auf das Aeussere der Erscheinung richtet und das Wesen derselben ihm auf eine häufig auffallende Weise entgeht. In Bezug auf die Sprache zeigt sich dies in Nichtkennen und Verkennen der Abstammung der Wörter. Wie sehr dies von den Hebräern gelte, zeigen die Menge verunglückter Etymologien im A. T. Ist ein Wort einmal gebildet gewesen, so hat sie der Entwickelungsprozess desselben auch nicht mehr gekümmert und er ist für sie in den Hintergrund getreten, in welchen ihr Auge nicht mehr gereicht hat. Dadurch sind sie denn natürlich vielen Irrthümern ausgesetzt gewesen

Digitized by Google

Wort unabhänglg von seiner Abstammung gebrauchte und es nun rücksichtslos als ein gegebenes Quinqueliterum betrachtete, aus dem er nach dem Gesetze der Quadriliteralbildung den zweimal vorkommenden Buchstaben das eine Mal ausstiess, wodurch mit Regulirung des Tones aus מִשְׁמֶרֶת wurde מִשְׁמֶרֶת. Das Wort מִשְׁמֶרֶת ist aber eigentlich ein Abstractum und Collectivum *custodia*, *garde*, Wache, wird aber, wie diese nichthebräischen Wörter, auch concret im Sinne von wachthabende Person, *custos*, gebraucht*), und dieser concrete Sinn geht selbst auf die abgeleitete Bedeutung *διαχονία*, Aufwartung über, so dass es auch ohne Verstümmelung schon, wie dieses deutsche Wort, im Sinne von מְשָׁרֵת steht. Ja, nicht genug, dass es im Sinne von *διάχονος*, *custos* und Aufwärter im Allgemeinen steht, kommt es sogar so concret gebraucht im Sinne von *templi custos*, also von מְשָׁרֵת in der engsten Bedeutung selbst vor, so dass beide Wörter so in einander hineinlaufen, dass ihre ursprüngliche Identität in jeder Beziehung unabweislich ist. Man sehe Nehem. 18, 30: וְמַהֲרֹתִים *(scil. Levitas)* מִכְּלֹ־כְּבֹר וְאַגַּמִּידָה מִשְׁמָרוֹת (d. i. Custoden, מְלַחֲנִים וְלַלְוִיִּם אִישׁ בְּמַלַּאכְתּוֹ Gehülfen) מְשָׁרְתִים, wo das ausdrückliche מְלַאכְתּוֹ deutlich zeigt, dass keineswegs von Wachdienst, sondern von allerlei מְשֻׁלַּח יָדִים die Rede ist. Ebenso 12, 8. 9: וּבְקַבְּקִיָה וְעַגֵּו אֲחֵיהֶם (es ist nemlich von Leviten die Rede) לְנֶגְדָּם לְמִשְׁמָרוֹת, wo נֶגֶד

---

welche namentlich hervorgebracht haben, dass sie Servilbuchstaben nicht mehr als solche, folglich als eigene Bestandtheile der Wörter, betrachtet haben, so dass diese auf diese Weise zu Radikalen erhoben worden sind. Gerade aber diese Irrthümer sind ein reicher Quell für die Sprachbildung geworden, indem sie zum Entstehen neuer Themen Veranlassung gegeben haben. Man kann daher mit Recht annehmen, dass in demselben Masse, als ein Volk sich der Analogie seiner Sprache bewusst wird und nun in Bildung und Gebrauch der Wörter sich an die herrschende Analogie bindet, und was von derselben eine Ausnahme macht, nicht mehr für musterfähig gelten lässt, auch die Bildungsfähigkeit der Sprache aufhört. Ein solches Zeitalter kann nur das in der Sprache Bestehende und Anerkannte auf immer neue Fälle ausdehnen, Regelrichtigkeit herstellen, aber nichts Neues schaffen, eben darum, weil das bereits Bestehende für dasselbe absolute Autorität hat und was gegen oder auch nur ohne dieselbe ist, zum Sprachfehler gestempelt wird. Die Intelligenz ist also gewissermassen der Sprache Tod, und wo sehr correkte Schriftsteller zu Mustern erhoben werden, geht in gewisser Beziehung die Sprache rückwärts und verknöchert. Vielleicht hängt es hiermit zusammen, dass in den Sprachen das goldene Zeitalter dem silbernen, ehernen etc. vorauszugehen pflegt.

*) Dies nemlich als Amtsname, indem bei den in amtlichen Verrichtungen auftretenden Personen nicht das concrete Individuum, sondern die von ihnen bekleidete Würde und Charge, die Eigenschaft, in welcher sie auftreten, zur Sprache kommt.

Digitized by Google

= לְעֻנִּי (אֶת־פְּנֵי Esth. 1, 10.) ebenfalls keinen Zweifel übrig lässt, dass an Gehülfen und Aufwärter zu denken ist*).

Wir würden hiermit am Ende seyn, wenn nicht eine besondere Verbindung, in welcher שָׁרַת vorkommt, einer besondern Erörterung bedürfte, nemlich der Ausdruck שָׁרַת בְּשֵׁם יהוה ministriren, d. h. die bestimmten Custodendienste verrichten im Namen Jehovas. Winer stellt den Sinn dieser Formel so dar, als hiesse es nichts weiter als שָׁרַת אֶת־יהוה und als wäre בְּשֵׁם fast nur wie Präposition zu betrachten, indem er sagt: „*legitur duplex haec phrasis* שָׁמַר בְּשֵׁם יהוה *et* שָׁמַר אֶת־יהוה *de sacerdotibus et Levitis, qui sacris operantur.*“ Gesenius erklärt die Phrase durch „dem (? לְ) Namen Gottes dienen (durch Anrufung), nach der Analogie von קָרָא בְּשֵׁם יהוה, בָּרַךְ בְּשֵׁם יהוה, man dachte aus dem Begriffe des Gottesdienstes hier zunächst den der Anrufung, Anbetung heraus.“ An nichts von dem Allen ist zu denken. בְּשֵׁם־יהוה heisst im Namen Jehovas, und dies s. v. a. kraft Auftrags, Vollmacht und Autorität Jehovas, gemäss jehovanischer Bestimmung (אֵל־חַק־יהוה Ps. 2, 7.), gemäss jehovanischer (ächtgöttlicher und nationalgöttlicher) Veranlassung. Da nun die Leviten ihr Amt des Tempeldienstes kraft ausdrücklicher (positiver) Bestimmungen des von Jehova abgeleiteten Gesetzes haben und es also kraft göttlicher Berufung zu diesem Amt verwalten, so üben sie es *Jova auctore* und gemäss göttlicher Bestimmung. Eben so ist es mit בָּרַךְ, wenn es, von den Priestern und Leviten gebraucht, 5. Mos. an mehrern Stellen denselben Zusatz führt. Denn 5 Mos. 21, 5 heisst es von den Söhnen Levis: בָּם בָּחַר יהוה לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם יהוה וְעַל־פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל־רִיב וְכָל־נֶגַע, sie segnen das Volk, sprechen den Segen im Namen Jehovas, gemäss göttlicher Vollmacht und Ermächtigung und unter ausdrücklicher Berufung auf dieselbe, sind dazu von Jehova autorisirt als Organe und Repräsentanten Jehovas. Man könnte daher eher sagen, בְּשֵׁם יהוה heisse s. v. a. בִּיהוה, *auctore Jova*, folglich *auctoritate Jovae*. Dasselbe gilt von den Jehovabehauchten, den נְבִיאִים oder sogenannten Propheten. Auf ihnen ruht der Geist Jehovas, der sie treibt, sie wirken im Kreise ihres von Jehova abgeleiteten Berufs gemäss göttlicher Bestimmung, kraft göttlicher Befähigung und Auftrags, und wirken in ihrem Kreise unter Berufung auf ihre Bevollmächtigung als autorisirte Organe und Repräsen-

*) Wenn das Verbum שׁרת auf diese Weise am Ende einer so langen Entwickelungsreihe steht, so fragt sich, ob das Wort zu Mosis Zeiten wohl bereits von der Sprache ausgebildet gewesen seyn möge.

Digitized by Google

tanten Jehovas*) Es heisst daher von dem Propheten נִבָּא ביהוה er ist und wirkt als נָבִיא, d. i. Behauchter, *auctore Jova*, und בְּשֵׁם יהוה *auctoritate Jovana***). Derselbe Fall findet endlich statt bei קָרָא. Das Verbum קרא nemlich, nach einem Sprachgebrauche, der wohl erst von da an entstehen konnte, als die Nabis vorzugsweise als öffentliche Redner, *δημηγόροι*, zu wirken pflegten, also (wenn darauf, dass dieser Sinn des Wortes im Pentateuch vorkommt, so lange das Alter desselben ungewiss scheint, nichts gegeben werden kann) etwa in der Zeit der als religiöse Volksredner thätigen biblischen Nabis, heisst s. v. a. *κηρύσσειν*, *praedicare*, (öffentlich) sprechen *δημηγορεῖν*, und zwar als Lehrer im Geiste des Jehovathums. Es wird dadurch ein Synonymum von נִבָּא, nur dass er sich eigentlich auf die bestimmte Aeusserungsweise des behauchten Zustandes, נִבָּא aber auf die geistige dieser Aeusserungsweise als Bedingung zu Grunde liegende Gemüthsbestimmung selbst bezieht. Wie nun der behauchte, der Gottheit volle, Zustand, die patriotisch-religiöse Begeisterung, dieser göttliche Aus-(Ein-)fluss (נְבוּאָה), sich kund giebt theils auf eine transeunte Weise, so nemlich, dass er zu Wirksamkeit und Ein-

---

*) Daher wird denn auch אֱלֹהִים und יהוה gesagt, wo von seinen ihn repräsentirenden Organen und Geschäftsträgern, מַלְאָכִים, die Rede ist. Denn diese sind angefüllt mit dem Geiste Jehovas (Mich. 3, 8.), sind des Gottes voll, sind בַּעֲלֵי־יהוה (Jehova und seinen Sinn und Geist als Attribut des Menschen betrachtet). Wenn nun aber Jes. 8, 19. gesagt wird דָּרַשׁ אֶל־הָאֹבוֹת, so sind damit allerdings בַּעֲלֵי הָאֹבוֹת gemeint, wie ebend., wenn דָּרַשׁ אֶל־יהוה gesagt wird, damit die בַּעֲלֵי יהוה d. h. die נְבִיאִים gemeint sind, denn הָלַךְ לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים ist nach 1 Sam. 9, 9. s. v. a. הָלַךְ עַד־הָרֹאֶה und רֹאֶה s. v. a. später נָבִיא. אוֹב aber wird darum eben so wenig eigentlicher Name für den בַּעַל הָאוֹב, als יהוה oder אֱלֹהִים eigentlicher Name für einen seiner Repräsentanten, und man bemüht sich umsonst, dem Worte אוֹב die Bedeutung *νεκρόμαντις*, in welchem Sinne es wohl gebraucht wird, als eigentlich beizumessen. Eine Etymologie von אוֹב, die auf den Begriff *νεκρόμαντις* führt, ist eben so viel werth, als eine Etymologie von יהוה oder אֱלֹהִים, die auf den Begriff מַלְאַךְ־יהוה (irdischer oder überirdischer Gottesbote, Prophet, Priester) führt. — Wie ich dies zum Theil nachträglich zu einer früher erschienenen Abhandlung sage, so sey als Nachtrag ebendahin auch bemerkt, dass an die etymologische Wortgruppe שׁוּן, שׁאן—שׁקף lehnen sich weiter noch anschliesst יָשֵׁן ebenfalls eig. hingelehnt seyn, neml. um zu schlafen.

**) Man betrachtet zwar auch auswärtige Götzen als inspirirende Principe derer, welche in ihrem Sinn und Geiste, also im Geiste des ausländischen (unpatriotischen) Interesse und der morallosen Abgötterei wirken, und man sagt deshalb נִבָּא בַבַּעַל, also *auctore Baale*, nicht aber נִבָּא בְשֵׁם הַבַּעַל *auctoritate Baalis*, doch wohl deshalb, weil man dem Baal keine Autorität und Fähigkeit Jemanden zu autorisiren beimass.

Digitized by Google

fluss auf Andere treibt, theils aber auf immanente Weise, so dass er, ohne diese bestimmende Tendenz auf Andere, lediglich überströmt und als Ergiessung in Anbetung, Anrufung und Andacht sich äussert und laut wird; so hat nun נָבָא und demgemäss auch קָרָא die doppelte Bedeutung dieser doppelten Art des Lautwerden des gotterfüllten Zustandes. Demgemäss sagt nun der Hebräer von der Aeusserung der נְבוּאָה mit demselben Rechte קָרָא בְשֵׁם יהוה, wie er נָבָא בְשֵׁם יהוה sagt. Die Phrase ist namentlich hier um so gewöhnlicher, als der Sprachgebrauch des einfachen נָבָא sich fast ganz auf diesen Fall beschränkt und folglich auch ohne den Zusatz so verstanden wird, während dasselbe von קָרָא ungleich weniger gilt*). Auf diese Weise heisst denn der Ausdruck בְשֵׁם יהוה nicht allein bei שָׁלַח, sondern auch nach בָּרַךְ, נָבָא und קָרָא immer nur eines und dasselbe, nemlich kraft jehovanischer Veranlassung und Ermächtigung, gemäss göttlicher Bestimmung. Aber allerdings wird es schwierig, sich diese strenge Auffassung der Phrase unter allen Umständen als zweckmässig zu denken. Dies rührt aber blos daher, dass wir uns auf einem andern Standpunkte befinden, als der Hebräer, und dass wir darum, weil wir die Wirklichkeit einer göttlichen Veranlassung, Ermächtigung und Bestimmung blos da annehmen, wo eine positive Bestimmung, der wir göttliche Auctorität beimessen, stattfindet, meinen, dass bei dem Hebräer dies auch der Fall gewesen seyn müsse. Der Hebräer aber dachte sich alles dasjenige als gemäss (d. h. kraft) einer wirklichen Bestimmung und Willensäusserung Jehovas geschehend, was wir als gemäss (d. h. angemessen) einer

*) Spätere Schriftsteller denken bei נָבָא theilweise auch schon vorzugsweise an Weissagung, wie z. B. Pseudojesaia. Von diesem gilt nemlich vorzugsweise das, was ich in meiner Schrift über den „Begriff des Nabi“ S. 1. gesagt habe, dass er nemlich die Schicksale seines Volks zu seiner Zeit als Erfüllung der Weissagungen früherer Propheten darstellt, in der Fähigkeit, die Zukunft vorauszubestimmen, etwas den Behauchten Gottes, und in der Fähigkeit, Menschen die Zukunft zu offenbaren, etwas den wahren Gott Charakterisirendes erblickt, Jes. 41, 22. 26. 42, 9. 43, 9. 12. — Indem קרא so denselben Sinn erhält, wie ihn (früher) נָבָא hat, kann קרא בשם יהוה, d. h. s. v. a. נבא ביהוה, selbst dem Cyrus beigemessen werden. Denn die Idee, das Volk Israels zur nationalen Verehrung seines Schutzgottes Jehova in das Vaterland zurückkehren zu lassen, ist dem Interesse und der Idee Jehovas so angemessen, ja sie ist so sehr nur Verwirklichung eines früher ausdrücklich angekündigten Willens Jehovas, dass, wenn Ideen eingegeben und empfangen werden, sie nur von Jehova ausgehen und dem Cyrus eingegeben seyn kann, und Cyrus, als der Vollstrecker an ihn ergangener göttlicher Vorschrift (s. Esr. 1, 2., wo diese Idee des Cyrus wirklich als von Jehova in ihm erweckt bezeichnet wird und Cyrus selbst dieselbe als an ihn ergangenen Auftrag Jehovas darstellen muss), als Hand (Werkzeug) und Bote Gottes auftreten muss; s. Jes. 44, 28.

Digitized by Google

möglichen Bestimmung und Willensäusserung Jehovas betrachten, er dachte sich Jehova als wirklichen Auctor und Veranlasser *(dieu le veut)*, wo wir überhaupt nur Gemässheit mit dem denkbaren Willen Jehovas, Uebereinstimmung mit der Jehovaidee, des Jehova im Menschen, finden; er leitet also von Jehova selbst ab, was wir nur als aus der bestimmten Idee Jehovas ableitbar anerkennen, er spricht also häufig da im Namen Jehovas, wo wir nur zu sagen geneigt sind im Sinne und Geiste Jehovas nach seiner bestimmten Auffassung als einziger wahrer Gott und Schutzgeist der hebräischen Nation, er bezeichnete den als geleitet von Jehova, den wir geleitet von der Jehovaidee nennen werden. Der Hebräer, welcher nur einen Jehova ausserhalb des Menschen kannte, leitet von einer äussern Aufforderung ab und kennt daher gar keine blose Ableitbarkeit und Möglichkeit der Ableitung von ihm, ohne wirklich von ihm abzuleiten, während wir, die wir auch einen Gott in uns, die Gottesidee, kennen, zwischen innerer und äusserer Aufforderung unterscheiden und äussere göttliche Aufforderung bloss da statuiren, wo positiv-religiöser Glaube uns dazu bestimmt*). Diese Gemässheit einer Handlung mit der Jehovaidee, die der Hebräer als Folge göttlicher Willensäusserung betrachtet, tritt demnach für uns häufig auf als gewisse Beschaffenheit der Handlung, und so sind wir zB. häufig bei dem Verbo קרא anrufen, anbeten geneigt בְּשֵׁם יהוה zu übersetzen auf eine oder auf die Jehova angemessene (d. h. seiner würdige) Weise, weil die rechte Art der Jehovaverehrung eben nur aus der rechten Idee von demselben geschöpft wird, ein andermal zur Verherrlichung seines Namens, weil durch eine unangemessene und unwürdige Weise der Verehrung Jehova verunehrt wird und sich zu verherrlichen (d. h. seine Herrlichkeit zu beurkunden, die Grösse seines Wesens zu offenbaren), und von den Menschen verherrlicht (d. h. auf seiner Herrlichkeit würdige Weise verehrt) zu werden, dasjenige ist, wor-

*) Wenn ich hier nemlich zwischen hebräischer und heutiger Betrachtungsweise auf die bezeichnete Weise unterscheide, so soll damit nicht geleugnet werden, dass wir uns so gut wie die Hebräer aufgefordert fühlen können, in solchen Fällen, wo wir blos Angemessenheit mit der Jehovaidee, also Möglichkeit der Offenbarung, erblicken, Wirklichkeit der Offenbarung zu statuiren; aber wir müssen uns nur bewusst bleiben, dass die Statuirung der Wirklichkeit der Offenbarung Glaubenssache bleibt, die nie Sache des Wissens werden kann, weil über die Entstehung der Ideen im Bewusstseyn Erkenntniss uns nicht zu Theil werden kann. Indessen ist es wichtig, da, wo Wirklichkeit göttlicher Offenbarung von den Worten des A. T. ausgesprochen ist, auch Möglichkeit göttlicher Offenbarung, d. h. Angemessenheit mit der Idee Gottes wahrzunehmen, und wer die Gotteswürdigkeit des A. T. in's Licht setzt, setzt dadurch eben auch für den Glaubenden die göttliche Würde desselben in's Licht.

Digitized by Google

unter sich Alles, was er beabsichtigt und will, befassen lässt*). — Bisweilen stört uns in der richtigen Auffassung der Formel בְּשֵׁם יהוה auch das Unangemessene der auf Rechnung, Autorität und Autorisirung von Seiten Jehovas gebrachten Handlungen selbst. Der Glaube, dass etwas gemäss einer wirklichen Willensäusserung Jehovas geschehe, kann sich allenthalben nur darauf stützen, dass es einer möglichen Willensäusserung Jehovas gemäss, also der Jehovaidee angemessen (würdig) sey. Es wird daher in einzelnen Individuen von der individuellen Ausprägung der Jehovaidee in demselben und folglich von dem Grade der Angemessenheit dieser Idee in ihrer individualisirten Form abhängen. Ja selbst bei uns, wenn wir den Ausdruck בְּשֵׁם יהוה und seinen strengen Sinn angemessen oder unangemessen finden, hängt dies immer davon ab, welche Idee von Jehova bald als höchstem Wesen, bald als hebräischem Nationalschutzgeist wir selbst in uns tragen. Finden wir also den Ausdruck in unangemessenen Fällen, so kann dies nur daher rühren, dass unsere Idee von Jehova der hebräischen Jehovaidee nicht angemessen ist, und wir können es gar nicht anders erwarten, als dass der Ausdruck der hebräischen Idee von Jehova, nicht der unsrigen, gemäss gebraucht sey, haben uns also in die hebräische Idee hineinzuversetzen, nicht dieselbe nach unserer Vorstellungsweise zu modeln. Der Grund der Differenz liegt hier meist darin, dass der hebräische Jehova als Nationalschutzgeist betrachtet wird, dessen Wille mit dem Nationalinteresse zusammenfällt. Was also das Nationalinteresse will, will Jehova. Wenn daher in einem Kriege das Nationalinteresse Vertilgung und Verheerung verlangt, wenn Zerstörung unabweislich vom Drange der Umstände und der Taktik gefordert wird, da will es der Nationalschutzgeist Jehova, dessen Feindin die auswärtige Nation in demselben Masse ist, als sie Feindin der Nation ist. So heisst die Phrase בְּשֵׁם יהוה unter allen Umständen in gleichem Masse: gemäss dem Willen Jehovas, *auctore, auspice, patrono Jova,* was sich verschiedenartig auf in Uebereinstimmung mit dem Willen Jehovas, *auctoritate, auspiciis, patronatu et patrocinio Jovae,* mit Genehmigung u. dgl.**) reduciren kann.

---

*) Natürlich besteht die Angemessenheit in dem, was für angemessen gehalten wird, also in der convenienten Art und Weise, in dem was *rite* geschieht, indem, was convenient seyn soll, etwas Anderes vorausgesetzt, dem es convenirt. In diesem Sinne wird auch gesagt קָרָא בְּשֵׁם הַבַּעַל 1 Kön. 18, 26., natürlich so, dass ein Hebräer dabei nicht an eine wirkliche Autorisation, sondern nur an die Gemässheit mit einer möglichen denken konnte.

*) So heisst: in Gottes Namen im Deutschen häufig s. v. a.

Digitized by Google

Sind wir aber angewiesen, unsere Phrase unter allerlei Umständen auf einerlei Weise aufzufassen, so sind wir auch angewiesen, unter allerlei Umständen auf einerlei Weise über dieselbe zu urtheilen, und das, was der Hebräer von Jehova selbst ableitet, aus der Jehovaidee abzuleiten, selbst die Handlungen Moses und der Propheten. Jedes im Namen Jehovas gegebene Gesetz setzt die Idee Jehovas voraus, ohne Uebereinstimmung mit welcher es keine Auctorität bei Verehrern Jehovas erhalten konnte. Niemand konnte als jehovabehaucht נָבִיא weder sich selbst bezeichnen noch von Andern betrachtet werden, dessen Tendenzen nicht mit der Jehovaidee im völligsten Einklange standen und aus derselben ableitbar waren*). Diese Idee also war der Massstab für alles Positive, und zwar wird 5 Mos. 13, 2. diese Uebereinstimmung mit der Jehovaidee dem Volke als Kriterium des (wahren, ächten) Propheten gegeben, so dass eigentlich jeder im Volke Richter ist über das, was Prophet, göttlich autorisirter Prophet sey. Denn aus der Idee Jehovas als Gottes leitet sich direkt sein Anspruch auf menschliche Verehrung ab, aus der Idee desselben als einzigen Gottes sein Anspruch auf ausschliessliche Verehrung, Aufforderung zur Verehrung anderer Götter widerspricht demnach der Idee von Jehova als einzigem Gott so gröblich, dass auch der Einfältigste im Volke den Prediger dieser Art als von Jehova nicht autorisirt, als unberufen und unbefugt anerkennen muss und kann. Was nun aber von einem Nabi gilt, gilt natürlich von den Hunderten und vielleicht Tausenden derselben, welche die Nation gehabt hat, und folglich auch von demjenigen, welcher nur noch unter seinem wohlverdienten Ehrennamen Mose מֹשֶׁה der Nachwelt bekannt geworden ist. Seine Autorität, wie viel oder wie wenig auch von dem Inhalte des Pentateuchs in seiner jetzigen Gestalt ihn zum Auctor selbst haben mag, konnte nur auf die Uebereinstimmung seiner Tendenzen mit der den Israeliten schon seit Abrahams, Isaaks und Jakobs Zeit (d. h. seit Anbeginn und Grün-

---

getrost, unbedenklich, durch keine höhern Rücksichten gehindert, wie da, wo etwas wirklich im Namen Gottes geschieht.

*) Der Ausdruck שָׁמַי בּוֹ 2 Mos. 23, 21. heisst also genau erwogen allerdings: Meine Auctorität ist in ihm, er handelt mit meiner absoluten Genehmigung, Gutheissung und Vollmacht (בִּשְׁמִי), wir werden aber diesen שֵׁם יהוה doch nur in einer Uebereinstimmung des ganzen Wesens eines Menschen mit dem ganzen gedachten Wesen (Inbegriff der Attribute) Jehovas bis auf einen solchen Grad von Identität suchen können, bei welcher an eine Differenz beider nicht mehr zu denken ist, in einem solchen Eingeweihtseyn in den Sinn und Geist Jehovas, dass alles, was er denkt und thut, als wirklicher instructionsmässiger und die Sanction Jehovas im Voraus habender Auftrag Jehovas zu betrachten ist.

Digitized by Google

dung des Volks als eines national verschiedenen) angehörigen Jehovaidee sich basiren, wie dies 2 Mos. 3, 13. 15. so vortrefflich angedeutet ist. Also gilt von Mose dasselbe, was von andern Nabis gilt, die göttliche Autorität seiner in seiner ganzen Thätigkeit sich äussernden Tendenzen beruht nicht auf der göttlichen Autorität seiner Person, sondern gerade umgekehrt, die göttliche Autorität seiner Person beruht auf der göttlichen Autorität seiner ganzen Art sich zu äussern und ihrer Principien und Tendenzen, diese Autorität aber seiner Tendenzen auf der Gemässheit und Uebereinstimmung derselben mit der schon vorhandenen Jehovaidee. Wir werden also die den Israeliten widerfahrene Offenbarung lediglich setzen dürfen in die dem Gründer des Volks durch Jehova zu Theil gewordene Offenbarung der Jehovaidee*) (1 Mos. 12 ff.), welche, auf ihre eigene Wahrheit sich stützend und ihre Autorität in sich selbst tragend, zum allgemeinen Massstabe dessen diente, was auf Autorität, Jehovas Anspruch erhob. Ihr allein ist absolute und unmittelbare Autorität beizulegen, alle spätern Offenbarungen bei den Hebräern nur relative und mittelbare, nemlich in Bezug auf sie, und vermittelt durch sie, d. h. durch ihre Gemässheit und Uebereinstimmung mit derselben. Dadurch aber ist das positive Jehovathum bei den Hebräern unbezweifelt auf ein rationales Jehovathum basirt.

---

*) Dem widerspricht nicht, wenn es 2 Mos. 6, 3. heisst: Ich (d. h. eben Jehova) liess mich dem Abraham, Isaak und Jakob nur in der Eigenschaft als allmächtiger Gott sehen, meinem Namen Jehova nach gab ich mich ihnen nicht zu erkennen. Es liegt darin nur die Verschiedenheit des Namens für eine und dieselbe Sache. Denn Jehova bezeichnet sich doch immer als denselben, welcher seine Allmacht an dem Volke von Anbeginn her bewiesen habe.

Digitized by Google

Ursprung des Stammwortes

שׁ י ח.

Wenn die Streitfrage, ob zwischen den semitischen und indogermanischen Sprachen historische Verwandtschaft stattfinde oder nicht, erledigt werden soll, so muss untersucht werden, ob die für die Verwandtschaft etwa zu sprechen scheinenden Anklänge zur Annahme derselben berechtigen und nöthigen, und wer sich, wie der Verfasser dieses, verneinend aussprechen zu müssen glaubt, wird namentlich das erstere zu bestreiten haben *). Dies soll denn hiermit an dem Verbo (שׂוּח) שִׂיח (שׂחח) geschehen.

שִׂיח hält man für verwandt mit *sedeo*, setzen. Gesenius, an den ich mich am liebsten halte, weil er Repräsentant der vorsichtigern Sprachvergleichung auf semitischem Boden ist und mit gesundem Blicke das Abentheuerliche zu vermeiden weiss, drückt sich darüber im Handwörterbuche so aus. „Im Hebräischen sind mit שׂיח verwandt שׂפח, שׂחח. In den übrigen semitischen Sprachen findet sich der Stamm gar nicht, er ist aber verwandt mit dem sanskr. *sad* sitzen, lat. *sedere*, goth. *satjan* stellen, engl. *set* unser setzen.“ Verstehe ich in diesen Worten den Ausdruck „Stamm“ richtig, so soll er hier nicht so viel als Stammwort bezeichnen und sich auf das Verbum שׂיח beziehen, sofern es in Be-

*) Es ist zwar kein wirklicher Gegenbeweis, wenn sich darthun lässt, dass das Verfahren, welches die Vertheidiger der Verwandtschaft eingeschlagen haben, theilweise ohne gesunden Menschenverstand ist. Denn wie häufig wird nicht für eine an sich gute Sache mit verkehrten Waffen gekämpft. Aber so viel ist wahr, dass es entweder um die Sache oder um die Köpfe derer, welche sie verfechten, übel stehen muss, wenn Theorien zum Hülfsmittel dienen müssen, die dem gesunden Menschenverstande zuwider sind. Dahin gehört es, wenn man in den semitischen Sprachen Entwickelungsprocesse statuirt, die entweder der in ihnen wahrzunehmenden Analogie zuwider laufen, oder mit dem streiten, was sich auf psychologischem Wege über die Entwickelung aller Sprache festsetzen lässt. Dass man bei willkührlichen Voraussetzungen aller Art aus Allem Alles machen könne, sieht sich von selbst ein. Die grösste Willkühr aber ist wohl die, wenn man „Grundverschiedenheit und unzweideutige Verwandtschaft“ beider Sprachenfamilien zugleich annimmt. Bei einem in allen seinen Theilen so eng zusammenhängenden Ganzen, wie eine Sprache, ist dies ganz dieselbe Behauptung, als wenn jemand von zwei Menschen sagte, dass ihre Köpfe mit einander verwandt wären, ihre Beine aber von grundverschiedener Abkunft.

Digitized by Google

zug auf die Nomina derivata שָׁת, שִׁית, שֵׁת Stammwort ist, sondern er soll sich auf die zweibuchstabige Sylbe *s-t* beziehen, welche aus dem dreitheiligen Worte hervortritt, und diese Sylbe wird als ein sprachliches Element betrachtet, dem an und für sich die Bedeutung setzen zukomme, so dass weder der Laut dieser Sylbe einen anderweitigen Ursprung habe und demnach erst Resultat einer historischen Entwickelung sey, noch auch seine Fähigkeit den Begriff setzen auszudrücken erst noch erklärt werden dürfe durch Voraussetzung anderer Bedeutungen, aus der die des Setzens erst durch Ideenentwickelung hervorgegangen sey. *S-t* in ursprünglicher Verknüpfung mit der Bedeutung setzen wäre, wie gesagt, Element der Sprache.

Diese Annahme hat nun aber einige Schwierigkeiten. Die Wörter aus den indogermanischen Sprachen belangend, so gehören in den Kreis derselben auch die griechischen, welche aber statt der Sibilans im Anfange den blosen Spiritus haben. Es müsste demnach angenommen werden, dass der griechische Spiritus erst aus *s* entstanden sey, es dürfte vielleicht auch Manchen geben, der das *s* der übrigen Sprachen erst aus dem Spiritus entstanden betrachten werde. Sollte sich nun das Letztere wahrscheinlich machen lassen, so wären zwei Fälle möglich, entweder hätten die Hebräer mittels einer ihren Sprachorganen unwillkührlichen Operation den auch bei ihnen früher stattgefundenen Spiritus in die Sibilans verwandelt oder sie hätten das Wort schon in dieser Gestalt erhalten. Der erste Fall könnte darum nicht angenommen werden, weil ein solcher Uebergang eines Spiritus in eine Sibilans für das Semitische durchaus unnachweislich ist, indem die Annahme der ursprünglichen Identität von Hiphil, Aphel und Schafel eben nur auf der willkührlichen Annahme besteht, dass ein Lautübergang, der in der einen Sprache stattfinde, um deswillen auch in einer andern stattfinde. Die semitischen und insbesondere die hebräischen Sibilanten sind andere, als die griechischen, und die semitischen und insbesondere hebräischen Spiritus (א, ה) sind andere als die griechischen, und zwar darum, weil die semitische und insbesondere hebräische Mundform und die Beschaffenheit ihrer Organe eine andere ist, als die griechische. Daher mochte es dem griechischen Munde natürlich seyn, seine Sibilanten (wenigstens das σ) mit dem Spiritus zu vertauschen, ohne dass dasselbe von dem Munde einer andern Nation in Bezug auf ihre wohl im Allgemeinen entsprechenden aber speciell verschieden modificirten Laute gilt. — Sollte angenommen werden, die Hebräer hätten den Stamm sogleich in der Aussprache mit *s* erhalten, so würden sie ihn nicht von ihren Nachbarn, den Griechen, erhalten haben, weil diese die Sibilans gar nicht hatten, son-

Digitized by Google

dern von den entfernten Indiern, den Gothen oder den Lateinern.

Diejenigen, welche die Verwandtschaft zwischen dem hebäischen Worte mit jenen aus den indogermanischen Sprachen statuiren, würden also in seinem Laute das *s* als ursprünglich setzen, — eine Annahme, die sie gegen die abendländischen Etymologen zu vertheidigen suchen mögen, und von der wir ganz absehen. Wir wollen es ihnen einmal zugeben, also annehmen, die semitischen und indogermanischen Sprachen haben in uralter Zeit nur eine einzige Sprache ausgemacht, in dieser Zeit den Stamm *s - t* in der Bedeutng des Setzens ausgebildet, und dieser Stamm sey nach der Trennung dieser Sprachenfamilien also beiden gemeinschaftlich geworden. Aber wie kommt der Stamm nun gerade zu den Hebräern? Denn, wie zugestanden, ist er allen übrigen semitischen Sprachen, selbst dem reichen Arabischen fremd. Sind nicht die wenigen Hebräer der geographischen Lage ihrer Wohnsitze nach nach drei Richtungen von einer dicken Mauer anderer Semiten umgeben, gegen deren Menge sie nur ein Häuflein ausmachen, die aber alle von diesem Stamme *s - t* nichts wissen? Ja selbst gegen Abend stehen sie in der ältesten Zeit in keiner Verbindung mit der Küste, sondern verhalten sich zu den Philistern und Phöniciern etwa wie die Friesen, Holsaten und Meklenburger zu den Hanseaten. Also dieses Binnenvölkchen an den Jordanufern hat den Weltstamm *s - t* erhalten, und in dem Meere oder Sahara von Semiten, worin diese Insel oder Oase liegt, ist er ohne Spur verloren gegangen! Dies ist um so befremdender, da dieser Stamm ja vor der Trennung der Sprachen sehr allgemein gewesen seyn muss, denn er reicht ja von der *ultima Thule* bis an den Ganges. Wie dieser aus allen semitischen Sprachen ausfallen und doch bei den Hebräern sich erhalten konnte, begreift sich kaum. Namentlich ist ein Wort für einen Begriff, wie setzen, der auch das Legen und Stellen vertritt, keinesweges ein solches, das etwa blos alle vier Wochen einmal gebraucht wird. Und gesetzt, das Verbum *s - t* ging verloren, so mussten doch, wie dies in den indogermanischen Sprachen der Fall wirklich ist, sich aus einem solchen Worte eine ansehnliche Zahl von Derivaten entwickelt haben, und auch von diesen ist in dem grossen semitischen *Diluvium* kein Noah übrig geblieben? Welche gewaltige Menge von Wörtern schliesst sich allein in der griechischen, lateinischen und deutschen Sprache an diesen Stamm an, und wie sieht es dagegen so ärmlich in dem hebräischen Worte aus. Ein Thema ע"י d. h. ein aus Kal und Hiphil zusammengeflickes Verbum, verhältnissmässig wenig gewöhnlich, mit einem Ansatze zu einem Passivo (Hophal), also ein Verbum, das die

Digitized by Google

Gestalt einer Grundform (Kal) erst aus abgeleiteten (Hiphil-) Formen erhält, mit drei, schreibe 3, Derivaten. Dieses Stämmchen sollte mit jenem üppigen Baume eine und dieselbe Pflanze seyn?

Wenn Gesenius sodann annimmt, dass שׁית, שׁות verwandt sey mit שׁפת, und bei שָׁבַת bemerkt, dass dies die Mittelform zwischen dem weichern שׁות und dem härtern שׁפת bilde, so sagt er etwas an sich höchst Ansprechendes und der Analogie der hebräischen Sprachentwicklung so Angemessenes, dass man ohne Weiteres beistimmen möchte, wenn es sich nur mit jener Annahme, nach welcher der Stamm *s - t* zu Grunde liegen soll, vertrüge. Denn שׁת, als zweibuchstabige Wurzel gedacht, würde zwar mit Dehnung (Hervorhebung) des dazu zu sprechenden Vocals leicht ein Verbum *med. quiesc.* שׁות geben, aber auf welchem Wege daraus שׁבת und namentlich שׁפת werden solle, sieht man nicht ein, da in der Sprache wohl ein Erweichungsprocess, nicht aber ein Verhärtungsprocess gewaltet hat. Auch sind die sogenannten Verba ע״ו im Allgemeinen gar nicht solche, der mittlere Bestandtheil derselben ist vielmehr dasjenige, was wir im Deutschen durch das *h* nach Vokalen ausdrücken, nemlich Dehnung *(Medda)* des jedesmaligen Vokals, so dass sie in den Formen mit dem Mittelmundsvokale *quiescentia* ע״י und in Formen mit dem Hintermundsvokale *quiescentia* ע״ה oder ע״א (קָאם, קָהֹם) sind, und nur in der grössern Anzahl von Formen ein ו haben, nicht darum weil das ו radikal wäre und seinerseits den Vordermundsvokal (Dhamma) erzeugte, sondern weil in drei Hauptformen der Vordermundsvokal eingetreten ist, bei dessen gedehnter Aussprache das Medda nothwendigerweise als Vordermundsmedda (Lippenmedda) ו auftritt. Diese Formen sind nemlich *Inf. Kal, Part.* und *Inf. Niphal.* Im *Inf.* Kal als eigentlichen Partic. pass. ist der Vordermundsvokal (Lippenvokal) gegeben (vgl. סֹב), und dieser wird bei Hinzutreten des Medda, das seinen eigenthümlichen Charakter reiner und von A- ähnlichem Beisatze freier hervortreten und als *u* erscheinen lässt, קוּם. Im Partic. und Infin. Niphal entsteht der O- Laut durch Hebraisirung aus A, wie מוֹ aus מָה, וַיֹּאֶל aus וַיָּאֶל von יַאֲלֶה, יאלֶה, wie die Verba ע״ע als Schärfungen der zweibuchstabigen Wurzelformen (Hervorhebungen des Consonantenelements) beweisen, welche נָסַב, הִסַּב da haben, wo die gedehnten Verba *med. quiesc.* statt נָקָאם, הִקָּאם lauten נָקוֹם, הִקּוֹם (dieses letztere ist auch der Fall bei Verben *med. O*, wie בּוֹשׁ, בּוֹא, welche für *Infinitivi A* zu halten sind). Wenn also in diesen Verben das ו nicht sowohl dem Verbo, sondern nur einzelnen Formen desselben charakteristisch ist, so sieht man nicht ein, wie aus einem solchen Verbo ein Verbum *med.* מ, ב, ף sich verhärten soll, da das in andern Formen

Digitized by Google

stehende י oder א eben so gut Verhärtungen in ן, ד, ת, ט oder ג, כ, ק hätte hervorbringen können. Dies gilt nun Alles namentlich von dem Verbo שׁית, welches, wenn sein Futurum als ein Kalfuturum und eine Form der Dehnung (Medda) als in demselben vorwaltend betrachtet werden soll, ein Verbum "עי ist und daher in ein Verbum *mobile* "עי und von da in ein Verbum *med.* ן, ד, ת, ט sich verhärtet haben würde. Denn die einzige Form des Infin. *abs.* שׁת kann nicht so stark bedingen, dass die Verhärtung Lippenconsonanten hervorgebracht hätte.

Was nun aber die beiden härtern Verba anbelangt, so ist wenigstens von שׁבת als sicher anzunehmen, dass es nicht durch Erhärtung aus שׁות entstanden ist, sondern vielmehr seinen Ursprung in der Form שֶׁבֶת des Verbi יָשַׁב hat. Denn ישׁב heisst sitzen, und wird uneigentlich gebraucht vom müssigen Sitzen, Müssigseyn, *desidia*, Unthätigseyn (שׁבת מִן *desistere ab*) im Gegensatz namentlich von קוּם sich aufmachen, an's Werk zu gehen, sich anschicken. So Richt. 5, 17. Jer. 8, 14. Hieran schliesst sich nun mittels des Infinitivs שֶׁבֶת (vgl. שָׁחַת von שַׁחַת, שׁוּחַ, נָחַת von נַחַת, נוּחַ), welcher in dieser Bedeutung substantive gebraucht wird, das Verbum שׁבת so, dass es an und für sich eben nur dasselbe, mit Rücksicht auf vorhergegangene Thätigkeit das Aufhören und Aussetzen derselben, theils für den Zweck des Ruhens, theils aus Säumen- und Versäumniss hervorbringender Trägheit, bedeutet. Da aber alles Daseyn (Wirklichkeit) sich durch Thätigkeit (Wirksamkeit) ankündigt, so geht die Bedeutung zu wirken aufhören über in zu seyn aufhören, eig. nur sich anzuküdigen, zu erscheinen aufhören. Es lässt sich also zwischen zwei Wörtern שֶׁבֶת nicht, wie z. B. Gesenius thut, unterscheiden. Wenn nun aber die Abkunft des Wortes שׁבת aus ישׁב, ohne die Augen absichtlich gegen das Augenscheinliche zu verschliessen, sich nicht wohl in Abrede stellen lässt, ישׁב aber schwerlich von einem Stamme *s - t* abgeleitet werden kann, so kann שׁית, wenn es von einem Stamme *s - t* herkommt, nicht mit שׁבת und demnach schwerlich auch mit שׁפת verwandt seyn, oder wenn es dieses ist, nicht von dem Stamme *s - t* ausgehen. Eines von beiden müsste also jedenfalls aufzugeben seyn. Es sieht sich aber leicht ein, dass der Uebergang von שׁבת auf שָׁוַת, שׁוּת sitzen, Hiphilfuturum יַשְׁבִּית, יַשְׁוִית, יָשִׁית setzen, um der Untersuchung nicht mit Mehreren vorzugreifen, ungleich sicherer ist *), als die Zusammenstellung

*) Die Entwickelung des neuen Thema muss als auf folgendem Wege geschehen gedacht werden. Der Infinitiv von ישׁב ist in seiner bestimmten Form שֶׁבֶת, namentlich kürzer שְׁבַת, abgesehen von der

Digitized by Google

mit *sedere* u. a., und daneben den Vorzug hat, dass in dieser Ableitung die Angabe eines Grundes für die Bedeutung liegt. Denn jedenfalls erklärt sich damit die Frage, warum שׁית setzen bedeute, wenn man sagen kann, weil שׁבת und ישׁב, aus denen es erst hervorgegangen ist, bereits diese Bedeutung hatten. Dagegen kann niemand den Umstand, dass *sedere* u. a. sitzen und setzen bezeichnet, als Grund dafür gebrauchen, dass שׁית dieselbe Bedeutung hat, weil sich nicht nachweisen lässt, dass eins der ausländischen Wörter älter als das hebräische Wort ist, und dass das hebräische Wort aus einem derselben hervorgegangen ist.

Der Annahme, dass שׁית auf einem ursprünglichen Stamm *s - t* beruhe, hat endlich noch eine andere Schwierigkeit, welche freilich diejenigen nicht anerkennen werden, welche auf einem andern Standpunkte stehen. Der angenommene Stamm besteht aus *s* und *t*, also aus *literis unius organi*. Es lässt sich nun zwar eigentlich über die Beschaffenheit der ursprünglichen Wörter einer Sprache nicht eher im Allgemeinen behaupten, bis man sie alle kennt. Indessen darf man doch sein Urtheil über die Beschaffenheit derselben nicht so lange suspendiren, weil an die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, gedacht werden muss, dass die Frage nach den Wurzeln der Sprache niemals durchaus vollständig beantwortet werden möchte, und man doch, um die Untersuchung in geregelter Weise führen zu können, allgemeiner Sätze zu Principien bedarf. Man muss also die Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit gewisser Bemerkungen, welche man häufiger macht, voraussetzen, zwar nicht unbedingt, eben weil man noch nicht wissen kann, wie weit sie durch spätere Bemerkungen noch modificirt werden können, aber doch bedingt, nemlich vorläufig, so lange sich nicht durch unabweisliche Thatsachen auch das Gegentheil zeigt. Von denjenigen Wurzeln der semitischen Sprachen nun, welche bis jetzt mit Sicherheit als solche anerkannt sind, lässt sich aber bemerken, dass sie stets aus Lauten verschiedener Organe zusammengesetzt sind. Dies gilt z. B. von den Wurzeln קר, רק, קף, פס, טף, פץ (פס), פר, רף, צר, (טר),

---

Art und Weise, auf welche sie entstanden ist, einem Futuro zur Unterlage gegeben worden, so dass יִשְׁבַּת entstanden ist, wie aus der Masculinform שֵׁב entstanden ist יֵשֵׁב. Das Vorhandenseyn des Futuri hat sodann Veranlassung zu Ausbildung eines יַשְׁבִּית und anderer Formen gegeben, durch die ein Verbum שׁבת constituirt wird. Die chald. Abkürzungen des Wortes שַׁבְּתָא in שֵׁב, שְׁבָא, שְׁבִין, שַׁבְּיָא könnten nöthigenfalls auch als die männlichen Grundformen, die an Piel (vgl. צַב Sitz, Sänfte, צוּבָה) und an das syrische שׁבב sich niederlassen grenzen, betrachtet werden.

Digitized by Google

ריץ, allemal sind hier Laute von völlig unterschiedenem Charakter zu einer Gruppe gepaart. Von dieser Bemerkung ausgehend, muss man also, so lange nicht durch unabweisliche Beispiele vom Gegentheil der Satz umgestossen wird, annehmen, dass alle semitische Wurzeln aus zwei von einander charakteristisch verschiedenen Lauten bestehen. Diese Bemerkung hat aber auch ihren guten Grund. Da nemlich die Entstehung der Sprache sich naturgemäss aus nichts anderm als aus roher Nachahmung des in der Natur Hörbaren erklären lässt, die Naturlaute aber allemal gemischte Laute sind, so muss ein gegliederter Laut, der eine Nachahmung derselben enthalten soll, mindestens aus zwei von einander charakteristisch verschiedenen Lauten bestehen, da man von einem Gemisch gar nicht würde reden können, wenn nicht Verschiedenartiges zugleich wahrgenommen würde. Das Verbum שית besteht nun aus den beiden wesentlichen ש und ת, die sich zu einander blos wie aspirirte und stumme Aussprache eines und dessen Mittelmundlautes (Zungenspitzenlautes) verhalten, und die demnach die Voraussetzung gegen sich haben, in ursprünglicher Gruppirung zu stehen. Wenn dies aber der Fall ist, so muss man sich angewiesen halten, in der Gruppirung dieser einartigen Laute etwas erst auf geschichtlichem Wege, d. h. durch Bildung auf dem Wege historischer Sprachentwickelung, Entstandenes zu erkennen, wie dasselbe von צוץ, שוש, סוס, צוד, זוד, יצת, נשת, זית u. a. gilt. Von den indogermanischen Sprachen und ihren ähnlich klingenden Wörtern mag nun gelten, was da will, das hebräische Wort שית muss unter obiger Voraussetzung als ein Derivatum und Derivandum aus einer andern Lautgruppe betrachtet werden, so dass es mit den angezogenen nicht semitischen Wörtern nur dann verwandt seyn kann, wenn sich zeigen lässt, dass sie aus derselben anderweiten Lautgruppe geflossen sind, aus der das hebräische Wort stammt, und dass diese auf beiden Seiten zu Grunde liegende Lautgruppe nicht so beschaffen ist, dass beide Völkerfamilien auch unabhängig von einander sie als zum Ausdrucke der mit ihr verknüpften Vorstellung geeignet finden und wählen konnten, — ein Beweis, dessen Führung vielen Schwierigkeiten unterliegen dürfte. Lässt sich also auch wirklich nicht leugnen, dass es in den indogermanischen Sprachen Wörter giebt, deren wesentlicher Bestandtheil aus Gruppirungen der Laute *s* und *t* besteht und die daneben die Bedeutung des Sitzens und Setzens haben, so halten wir es doch für gerathen, den Umstand zu ignoriren und die Entstehungsgeschichte des Wortes שית nach den Gesetzen der hebräischen Sprachanalogie so weit es sich thun lässt, unabhängig von solchen Uebereinstimmungen, die so leicht zufällig eintreten können, zu verfolgen.

Digitized by Google

Die Entwickelung des Verbi שׁית so in einer sprachgemässen Weise zu bestimmen, müssen wir die Entwickelung anderer ähnlich gebauter Wörter zu Grunde legen und ihr gemäss bestimmen. Zur ähnlichen Bauart gehört aber, dass ein Wort wesentlich ebenfalls aus *s* und *t* besteht. Hier bietet sich nun zunächst das Substantivum זַיִת die Olive, Oelfrucht. Dieses Wort in seiner dermaligen Gestalt und Bildung tritt als Segolatform eines Thema זית auf, das im Arabischen auch wirklich entwickelt im Sprachgebrauche erscheint. Wie ist nun dieses Thema זית, welches durch das Wort זַיִת, זֵיתִים gesetzt ist, so dass es nur noch als Sache des Beliebens erscheint, es in den wirklichen Sprachgebrauch zu ziehen, entstanden? Ohne Zweifel hat hier Gesenius das Wahre scharfsinnig entdeckt, indem er das arabische Verbum erst aus dem Nomen זַיִת, dieses aus einem Masculino, זַי und dieses aus einem Verbo זָיָה, zu welchem als Nebenformen זָוָה und זָוַי zu denken sind, ableitet. Dieses זהה ist nun wohl unmittelbar aus זהב, זהו erweicht wie צוה, צהה, aus צהב, obgleich es auch aus dem einfachen צחה, צחה hervorgegangen seyn könnte.

Wenn dem aber nun so ist, auf welchem Wege hat Gesenius das Richtige gefunden? Er hat von aller etwanigen Verwandtschaft des Wortes זַיִת und des dadurch gesetzten Thema זית, זות gänzlich abgesehen, das Wort als das Produkt einer nach semitischen Gesetzen vor sich gegangenen Entwickelung betrachtet und demgemäss die Untersuchung angestellt. Er hat darauf den dritten Radikal für ursprünglichen Servilbuchstaben erklärt (denn es ist Thatsache, dass die Servilbuchstaben bei Nichtachtung des Ursprunges eines Wortes und bei Abschen von seiner etymologischen Bedeutung blos als Bestandtheile des Wortes betrachtet und demnach zu Radikalen eines abgeleiteten Thema erhoben werden, und dass ein ansehnlicher Theil der dreibuchstabigen Verba und Themen auf diesem Wege entstanden ist), dann sprachrichtiger Weise זַיִת für das Femininum von זַי erklärt (denn es ist Thatsache, dass durch Anhängung eines vokallosen Buchstaben, wie das ת *Femin.*, an eine geschärfte oder gedehnte geschlossne Sylbe unter Ausstossung der Schärfung oder Dehnung eine Segolatsylbe entsteht, also זַי, זַיִת, זַיִת, זַיִת, wie דַּל, דַּלָּה, דַּלַּת, דַּלָּת), dieses זַי aber als Derivat eines hebräischen Verbi זָיָה (= זָוָה, זָוַי) bestimmt. Wie aber auf diese Weise einerseits die Entwickelung des Lautes des Wortes nach hebräischer Analogie geschehen ist, so ist andrerseits auch die Entwickelung der Bedeutung an die hebräische Analogie gelehnt worden, indem an dem etymologisch unzweideutigen Worte יִצְהָר gezeigt ist, dass der Uebergang von der Bedeutung des Glanzes auf die des Oeles, den man durch Ableitung des Wortes זַיִת aus זהה

Digitized by Google

den Hebräern beimisst, von denselben wirklich gemacht worden ist. Die Gesenius'sche Deduction entspricht also den Ansprüchen an eine richtige Deduction vollkommen, es ist bei derselben das ausschliesslich richtige Verfahren beobachtet, blos nach Massgabe der hebräisch - semitischen Analogie ohne Berücksichtigung der möglichen Erscheinungen anderer Sprachen statuirt worden.

Aber wir erlauben uns eine andere Frage. Wie wenn der Zufall es gewollt hätte, dass irgend eine andere Sprache, das Sanskrit oder Chinesische, das Persische oder Armenische, das Griechische, Lateinische oder Deutsche ein Wort von einem ähnlichen Laut und einer ähnlichen Bedeutung haben sollte? Würde Gesenius nicht vielleicht auch hier sich dann bewogen gefunden haben, einen Stamm *s - t* zu statuiren, dem die Bedeutung des Oeligseyns an und für sich zukomme? Und wenn dies nun geschehen wäre, wäre damit nicht ein offenbarer Fehler geschehen, und ein Beweis gegeben, dass diese Sprachvergleichung nicht nur nichts nütze, sondern sogar schade. Denn sie befördert die Erkenntniss nicht, da die Bedeutung des hebräischen Wortes unabhängig von den Erscheinungen nichtsemitischer Sprachen feststeht, und die Vergleichung höchstens nur das giebt, was man schon weiss, wogegen man aber wissen will, in Folge wovon es so sey, wie es ist. Sie lenkt aber auch von der Aufmerksamkeit auf den gesetzmässigen Entwickelungsgang der Sprache ab und verführt, bei der vorliegenden Erscheinung stehen zu bleiben, die doch jedenfalls innerhalb der Sprache ihre die heutige Gestalt derselben bedingende Geschichte durchlaufen hat, und setzt, indem sie auf Dinge hinzeigt, die sich so häufig als zufällig beurkunden, geradezu der Gefahr aus, Falsches zu ergreifen.

Ein anderes Beispiel dieser Bildung ist das Verbum צוּת, von dem, was für das Verbum "ע שׂוּת insbesondere zu bemerken ist, eben nur das Hiphilfuturum vorkommt, so dass man auch wohl bei ihm die Form "ע צוּת statuiren könnte. Es ist dies dasselbe Verbum, das in den Formen mit einbuchstabigen Präformativen herrschend euphonische Verdoppelung des ersten Radikals angenommen hat und auf diese Weise ein Thema נצת, erweicht נשׁת, setzt, während das Hophal הוּצת auch die Bildung eines Hiphil הוֹצית veranlasst hat *). Nach der Analogie von זוּת und dem durch dasselbe

*) Etymologisch betrachtet, hat man weder ein Verbum נצת, נשׁת, noch יצת zu statuiren, noch weniger ein sogenanntes Verbum "פ dritter Klasse, welches, streng erwogen, ein grammatikalisches Unding ist. Beide Verba erklären sich vollständig aus auch sonst vorkommenden Formen des Verbi "ע und seiner geschärften Nebenform, des Verbi "ע. So würde die Form יַצַּתּוּ ein Futurum Niphal von צתת

gesetzten Thema זית, זות beurtheilt, wird man eine Mittelform mit einem ת *servile*, die ein zweideutiges Ansehen hätte, zu Grunde legen, also etwa צַיִת, und diese auf dasselbe צהה, ציה zurückführen müssen, um die Bedeutung des Wortes zu begründen, צהה aber, wie bemerkt, auf die Ursylbe צח. Ein Wort צַיִת giebt es zwar nicht, aber doch ein צַיִד Jagd, Waidwerk, das, wie צוד als Erweichung aus צות, als Erweichung aus צַיִת zu betrachten ist. Das Verbum צוד, eigentlich hetzen von hitzen, heizen, (woraus weiter טרד, vgl. צוח und צרח vom Schreienden im Laute wie in der Farbe), jagen, zunächst von der Jagd wilder Quadrupeden durch Nachjagen und Verfolgen, dann aber auch von der Verfolgung ohne eigentliches Nachlaufen, vom blosen Nachtrachten und Nachstellen gebraucht, hat, genau genommen, nur dieselbe abgeleitete Bedeutung von צות (in Kal intransitiv aufzufassen) und ציה, wie sie in דלק neben der eigentlichen Bedeutung sich findet, und es ist dies derselbe Ideengang, nach welchem רדף aus רשף und רצף*) herzuleiten ist. Die Zusammenstellung dieser Wörter mit ציה, (צהה, צח) wird auch gerechtfertigt durch die übrigen Wörter dieser Bildung, welche alle mit Leichtigkeit sich an die Bedeutung des Brennens, Glühens anschliessen. So זיד, dem Laute nach direkte Erweichung aus צוד, mit der diesem zu Grunde liegenden Bedeutung selbst, ferner דוד, woraus weiter ידד, von der Brunst, d. h. heissen Liebe (vgl. חמם und חָם, אחח und אָח der von Gluth erhitzte Feuertopf und liebeheisse Bruder). זיד ist Kochen und Aufbrausen, סית, oder vielmehr das Hiphil הֵסִית und mit Dag. euphon. הִסִּית, jem. in Gluth, Hitze bringen, ihn aufhetzen, reizen und aufbringen, aber auch übertragen auf Jagen, Verjagen. Auch שׁוֹט, gleichsam die Hetzpeitsche, Hetzmittel scheint sich hieranzuschliessen und שׁוט das Hetzen und Peitschen des Meeres durch Ruder, sowie das Peitschen und Rudern mit den

---

und נָשֶׁתָּה ein Präteritum Niphal von שׁתת (wie auch von שׁית einige Nebenformen "עע vorkommen) seyn, zu dem die Form נָשֶׁתָּה sich verhielte, wie נָבְלָה zu בלל. Das Niphal נִשַּׁת wäre gebildet durch euphonische Dagessirung. Um הוֹצִית willen ein יצת zu statuiren ist eben so wenig nöthig, als um des Nomen מוֹבָא willen ein Verbum יבא.

*) רצף kommt nur in denominativen Bedeutungen vor. Dem Worte רֶצֶף, רִצְפָּה liegt zu Grunde die Bedeutung des Brennens, Glühens u. dgl., wovon es heisser erhitzter Stein, aber auch überh. ein durch Hitze gebrannter Backstein ist. Nimmt man das Wort Backstein einmal im Sinne von zum Bakken bestimmter und dienender Stein, das andere mal im Sinne von gebackener Stein, so vereinigt sich der doppelte Sinn des Wortes in diesem deutschen Ausdrucke.

Digitized by Google

Händen bei dem geschäftigen Umherhetzen und sich Abhetzen zu bedeuten, wogegen die Bedeutung, in der auch das Thema שׁאט vorkommt und die man gewöhnlich unpassend als Verachtung bestimmt, von hetzender Schadenfreude (הֲסִית), übermüthigem Hohn und rücksichtslosem Muthwillen (עֶבְרָה, זָדוֹן) zu verstehen ist, mit dem man andre reizt, neckt, geisselt und peinigt. An שׁוט aber schliesst sich an שׂוט eig. wohl auch hetzen, jagen, laufen, wie רעה, שׁוק, Ps. 40, 5., dann in שׂטה s. v. a. שֵׂרֵךְ דְּרָכִים, schweifen, abschweifen, ausschweifen vom geraden Wege und sich übereilen (מהר, רוץ) überhaupt*). — Die Wörter זוז, זיז, סוס, סיס, שׂוש, שׁוש, צוץ beziehen sich auf die brennenden, glühenden, gleichsam hitzigen, Farben, wenn man bei ציה, צהה an der abgeleiteten Bedeutung des Glühens und Brennens einmal stehen bleiben und sie als einen neuen Anknüpfungspunkt für weitere Uebertragungen festhalten will. Geht man aber einen zweiten Schritt weiter, nemlich von צי, צה auf צח, so bemerkt man, dass die Bedeutung der brennenden und glühenden Gesichtserscheinung (aus welcher die Uebertragung auf die verschiedenen Wirkungen des Brandes und der Gluth geschieht) ihrerseits selbst erst eine übertragene Bedeutung ist, und dass die Urbedeutung die analoge Gehörerscheinung schallen, gellen, singen, ist, die nur im Sinne der analogen Gesichtserscheinung (schillern, gelb, sengen, gleichs. ein Schallen etc. für das Auge) gebraucht worden ist. Von diesem weitern Hintergrunde aus betrachtet, in welchem glühen, brennen s. v. a. schreien ist, bezeichnen jene Verba das Schreiende in der Farbe, und die Bedeutung des Schreiens, Wieherns, Jauchzens, die sie theilweise haben, sind die frühern. — Dass nun aber diese ganze Verbalklasse zuletzt aus der Sylbe צח hervorgegangen ist, dafür scheinen einzelne Umstände be-

---

*) An die Bedeutung von צוד schliesst sich die von שׂרד entfliehen (gleichs. durchbrennen), שְׂרָד könnte Hetzzeug (מַעֲשֵׂה מְצָד) seyn, שֶׂרֶט könnte sehr leicht etwas (durch Brennen) in die Haut Geätztes seyn, desgl. שָׂרֶטֶת, und so könnte auch שׂרד recht wohl ein Aetzmittel seyn. Nur נשׂרט, dessen Bedeutung sich Schaden thun nur aus dem Zusammenhange gerathen und nicht einmal bequem aus sich zerreissen abgeleitet ist, bliebe schwieriger. Sollte es sich wund scheuern, die Haut abschärfen seyn, wie etwa צרב, חרס, so käme man auch auf eine den Bedeutungen von שׂרב, חֶרֶס nahen Begriff. Nennen wir doch gewisse fressende, ätzende, Schäden Brand, wie der Hebräer שְׁדֵפָה und רָקָב und geht doch רקב ätzen über in רקם, רגם durch Aetzen Farben einbrennen, färben, malen, wie שׂרט eben auch auf Färbung durch Einätzen hinausläuft.

Digitized by Google

sonders zu sprechen. Die Bildungen ציץ u. dgl. müssen geradezu durch Verstümmelung aus ציצי (vgl. צִיצִית, eine Form wie לִילִית von der Form לילא) erklärt und auf צהה reducirt werden, ציץ hat ein respondirendes שִׂיחַ, die platte Form טיט (שַׁיִשׁ שִׂיד) ihr respondirendes טִיחַ, und es scheint die weissliche Farbe farbiger Erden, des Lehms, Thons, des Kalkes und anderer schleimiger (schlammiger) Erdarten, mit einigen ihrer Nebenschattirungen, namentlich auch Aschgrau (עפר vgl. כפר, חפר, חמר) zu seyn, die den anderweiten Bedeutungen dieser Wörter zu Grunde liegt, und diese Bedeutung findet sich bei שֵׂיֶה, שֶׂה als dem weissglänzenden (זהה)*) Thiere. Endlich dürfte das Verbum טאטא geradezu für ein Vorhandenseyn einer ältern Form טיטי statt טיט sprechen **).

Was indess auch im Einzelnen ungewiss bleiben möge, die Verwandtschaft zwischen צית, סית, ציד, זיד und ציה, צהה dürfte eben so sicher stehen, als die von זַיִת und זהה, צהה, so dass wir, wenn wir überhaupt im Bereiche der Etymologie der Sprachanalogie dasselbe Recht zugestehn, was

---

*) Sollte man bei der Form כשׂב Lamm auch an die Weisse, כֶּסֶף, oder an das Lockenhaar (קְוֻצוֹת) gedacht haben? Denn vielleicht musste auch die Transposition durch irgend einen vernünftigen Sinn unterstützt werden. Ist die gewöhnliche Form כֶּבֶשׂ die ursprüngliche, so hat man etwa an die Grundbedeutung Springer (כבס, קבץ, קפז u. a.) zu denken; vgl. אַיִל Vorsprung, v. אול vorspringen.

**) Es ist nemlich wahrscheinlicher, dass die Bedeutung Koth, die den Nebenbegriff des Unreinen hat, nicht die ursprüngliche sey. Sollte sie die ursprüngliche seyn, so müsste man aus טאטא ableiten. Dieses טִאְטֵא wäre nun entweder mit יצא in der Bedeutung von צוא (vgl. צאצאים) zusammenzustellen, oder mit סוּחַ, סִחְסַח. Diese letztere Form liegt der Verstümmelung סחשׁ zu Grunde, wovon סחִישׁ oder שָׁחִיס herkommt. Denn wenn סָפִיחַ das Verschüttete heisst, so kann es sowohl dasjenige seyn, was den auf dem Felde stehenden reifen Aehren vor dem Schneiden und bei dem Erndten entfällt und im nächsten Jahre von selbst aufgeht, wie 3 Mos. 25, 5. 11., als auch dasjenige, was auf den Getraideböden verschüttet wird, wie es 2 Kön. 19, 29. Jes. 37, 30. zu nehmen zu sein scheint. Dann heisst סָחִישׁ das auf den Kornböden zusammengekehrte und mit allerlei סחיתא (viell. ist gar סָחִישׁ nur aus סְחִית durch ein Irrewerden am ת *femin.* entstanden; vgl. שִׁחִית die Grube), Unrath vermischte Getreide. Denn die Ableitung aus שׁחץ ist durchaus nichtig. — So giebt die genannte Stelle einen vollkommen befriedigenden Sinn: Noch das Jahr und das nächstfolgende werdet ihr in sich steigernder Hungersnoth und ohne Erndte (folglich auch ohne Erndte dessen, was angeblich aus den ausgefallenen Körnern des vorhergehenden Jahres freiwillig emporkeimen soll) erst von dem, was bisher nachlässiger, verschwendrischer und geringschätziger Weise verschüttet worden ist, und sodann selbst vom Auskehricht der Kornböden euch zu nähren suchen, aber im dritten Jahre werdet ihr säen und ärndten.

Digitized by Google

wir ihr in andern Theilen der Sprachforschung nicht absprechen, uns für angewiesen und berechtigt halten, auch von dem Verbo שׁית anzunehmen, dass sein ת ursprünglich servil gewesen oder überhaupt auf irgend einem Bildungswege zu demselben gekommen und durch Nichtachtung seines Ursprungs zum Worte selbst gezogen und so zum Radikale erhoben worden sey.

So betrachtet, haben wir es bei שׁית, שׁוּת also nur mit dem Stamme שׁי, שׁ zu thun, d. h. mit einem zweitheiligen Stamme, dessen erster Theil Sibilans ist, während der zweite eine der drei Formen des Medda, d. h. desjenigen, im Deutschen durch h bezeichneten, Hauches ist, der jeden gedehnten Vocal begleitet, und sich je nach dem jedesmaligen Vokale (Dhamma, Kesre, Fatah) in וּ, י und הָ, אָ modificirt, so dass, wo das Medda als radikal auftritt, wie bei den Verbb. *med.* und *tert. quiesc.*, nöthigenfalls jede dieser drei Meddamodificationen die ursprüngliche seyn kann. Wo das Lippenmedda וּ die ursprüngliche Form ist, da ist es Erweichung aus härtern Lippenlauten (ף, ב, מ), das Zungenmedda, wenn ursprünglich, ist Erweichung aus härtern Zungenlauten (ט, ת, ד, נ), das Kehlmedda aus Gaumen-Kehlbuchstaben (ק, ך, ג; ע, א oder ח, ה. Wie nun in זית und סית das Kehlmedda, in בוּת (בֵּית, בַּיִת) und שׁית, als dem durch שָׁיִת (nach Gesenius ebenfalls sehr treffender Entdeckung aus שָׁתָה) gesetzten Thema das Zungenmedda zu Grunde liegt, so liegt bei שׁית das Lippenmedda zu Grunde, durch das wir auf שָׁוָה als den nächsten Ursprung des Wortes שׁית gewiesen werden. Das Verbum שׁוה nemlich heisst eigentlich **gesetzt seyn, sitzen**, wie auch das zu dem causativen יָשִׁית, שִׁית zu denkende Kal שׁוּת in dieser intransitiven Bedeutung aufgefasst werden muss. Wie nun שׁוּת in der strengsten eigentlichen Bedeutung vom **Sich-Hinsetzen** auf das Gesäss nicht mehr vorkommt, sondern nur in der abgeleiteten Bedeutung, in welcher das causative שׁית **setzen** auch für **stellen** und **legen** gebraucht wird, so wird auch schon das zu Grunde liegende שׁוה nur noch uneigentlich und ungefähr gleichbedeutend mit **stehen** und **liegen** (vgl. שְׁוִי, שׁוּרָא *stratum, lectus, sedes, locus*) gebraucht. Am deutlichsten tritt diese Bedeutung noch in Piel auf. Aber auch die Bedeutungen von Kal setzen die Bedeutung **sitzen** voraus. Denn **sitzen** im Sinne von **passen**, wie wir auch das Wort von **gut sitzenden**, also **wirklich sitzenden, ansitzenden, liegenden, anliegenden**, nicht etwa locker am Körper hängenden, Falten schlagenden und Zwischenraum zwischen Körper und sich selbst gestattenden Kleidern gebrauchen, **wohl stehen** und **wohl anstehen**, wofür wir auch einfach **stehen** und **anstehen** sagen, ist eine auch sonst von den Hebräern gemachte Ue-

Digitized by Google

bertragung [vgl. נָוָה, נָאָה *), auch כון], und von diesem Convenienten geht hernach die Uebertragung auf Gleichheit und Aehnlichkeit (Gleichseyn in höherm oder geringerm Grade), auf das Seyn wie etwas (vgl. כֵּן, כְּ), in Hiphil und Piel dann auch auf das Passend-machen, in-Uebereinstimmung setzen**). Ueber die chaldaisirende Bedeutung s. weiter unten.

Ist man nun darin einig, dass שׁוה sitzen (stehen, liegen) heisst, so wird man auch darin übereinstimmen, dass es Erweichung von צוה, dessen causatives Piel צִוָּה *statuit*, setzen, Jem. über etwas, od. etwas ihm auferlegen, auch *absol.* feststellen, bestellen heisst, und dass dieses nach der Form צו als צוו gedacht, zurück auf ein Verbum צוב (vgl. das *Nom. propr.* צוֹבָה) führt, aus dessen Hophal הוּצַב sich ein Thema "פו, mit euphonischer Schärfung der Präformativen in Niphal, Hiphil und Hophal aber ein Thema "פן, beides in der Bedeutung stehen, gebildet hat.

Von diesem Stamme צב, צף sitzen, von dem weiter unten vermuthet werden soll, wie er mit andern Compositionen aus Zungen- (ט, ץ) und Lippenlaut verwandt ist, kommt auch durch Erweichung aus הוּצַב das Verbum ישׁב***), und nach Erweichung des ב in שׂוֹם מ, ישׂם, daher denn שׂית und שׂים in etymologischer Verwandtschaft stehen, während durch Hinzutritt eines ת sich שׁפת, שׁבת gebildet hat†). Dass

---

*) Vermuthlich aus נוא, נוע, und namentlich נוּחַ, sich neigen, niederlassen, wenn es nicht mit תאה, יאה aus אוה entstanden ist.

**) Auch ebenen, נִחַת, הֵנִיחַ, הִנִּיחַ, beruhigen, neml. das vorher Unruhige, Aufgeregte, stürmisch bewegte und in die Höhe getriebene, im Gegensatz von נָשָׂא, עָבַר, פַּחַז, בָּעָה u. a., wovon wir sagen: es setzt sich, legt sich. Stellen heisst hier s. v. a. stillen. Stehen ist zunächst still-, fest-stehen, Gegens. v. gehen.

***) Im Arab. وثب setzen, einen Satz machen, d. h. springen.

†) Wiewohl שׁפט sehr nahe liegt, so hat doch die Annahme einer Verhärtung wie immer etwas Schwieriges. שׁבט aber hängt zunächst mit צבט zusammen. שׁפת betreffend, so ist es wohl ganz richtig, dass אַשְׁפֹּת von demselben herkomme. Aber ich möchte nicht sagen, dass der mischnische Singular אשׁפה auf „falscher" Auffassung der Form אַשְׁפֹּת als Plural herrühre, sondern, dass אַשְׁפֹּת st. אשׁפות fälschlicher Weise für einen Singular gehalten worden sei, wenn dies überhaupt wirklich geschehen ist. Vgl. שְׁפַתַּיִם und אַשְׁפַּתּוֹת, welche analoge Singularformen voraussetzen, bei denen man nur am ת *femin.* irre geworden ist. Der Singular אַשְׁפָּה ist nun aber unstreitig dasselbe Wort mit dem, welches Köcher bedeutet. Denn wie setzen als Gegentheil von stellen zu betrachten ist, הֵכִין, von Pfeilen gebraucht,

Digitized by Google

auch סבב und שׁוּב in diesen Cyklus gehören, möchte man annehmen, da sich beide Verba auf Richtungen, Lagen, Zustände beziehen. Aber wie die Ideenverbindung sey, ist schwieriger zu sagen. Betrachtet man die angeblich zwei Wörter שִׁיבָה (chald. מִתְּבָה Sitz, Wohnsitz, Wohnung), so wird man unwillkührlich geneigt, sie als ein einziges zu betrachten, und wenn man nun davon ausgeht, dass שׁוּב eine Bewegung, יָשַׁב dagegen einen ruhigen Zustand bedeutet, so müsste man שׁוּב als sich setzen, sich niederlassen auffassen. Nächstdem hätte man namentlich Hophal, in welchem beide Verba zusammenfallen. In diesem Hophal zeigt es sich, dass יָשַׁב namentlich vom Sitze, Wohnsitze gebraucht wird, wie שׁוּב von der Heimkehr, d. h. von der Bewegung zum, und dem Anlangen am Wohnsitze, nachdem er eine Zeitlang verlassen gewesen ist. So liesse sich שִׁיבָה verstehen 1) als Wohnsitz, שֶׁבֶת (מוֹשָׁבָה), 2) als Heimgang nach vorhergegangener Abwesenheit, d. i. Heimkehr, Rückkehr. Es läge dann die Vorstellung zu Grunde: Jedes Ding hat seinen Sitz und ursprüngliche Heimath, בַּיִת, wo es sich gleichsam zu Hause befindet (vgl. מָקוֹם Hiob 28, 1. 6. 12. 20. מָקוֹם und שָׁכַן 38, 19), und von dem es ausgeht (יצא). Das Befinden auf demselben und das Besetzthalten desselben ist ein Sitzen יָשַׁב, die Besitznahme desselben und Besetzung desselben, der Heimgang, ist allemal eine Rückkehr, Wiederbesetzung שׁוּב, weil man bei vorausgesetztem ursprünglichem Einnehmen desselben sich eine Besetzung desselben nicht anders denken kann, als nach vorhergegangenem Verlassen desselben *).

---

in Stand setzen, zurechte machen, zurichten (Ps. 7, 13. 14., nicht auf etwas richten), d. h. sie aus dem Köcher hervorholen, so wird ein Wort, welches setzen, legen bedeutet, die Bedeutung von wieder an Ort (Aufbewahrungsort, *loculus, repositorium*) und Stelle bringen, gleichs. zur Ruhe bringen, הִנִּיחַ, hinlegen bedeuten, und אַשְׁפָּה so zu sagen als Stall der Pfeile, מִכְלָא, betrachtet werden können. אַשְׁפָּת nun wäre Stallung in einem ähnlichen Sinne, wie im Deutschen das Wort stallen von Pferden gebraucht wird, und hiesse nicht Misthaufen, sondern Mist, wozu sich die Pluralform schicken würde (statt unsaubrer Gegenstände nennt man überhaupt häufiger nur den Ort, wo sie sich befinden, vgl. unter andern den euphonisch-medicinischen Ausdruck Stuhl). Das Wort שֵׁפֶת, wovon שְׂפָתַיִם, und אֶשֶׁת, wovon das Fem. אִשָּׁה, würde ich nun auf ein Thema שָׁפָה לה" in der Bedeutung niedersetzen, niederlegen, niederstellen beziehen und annehmen, dass aus der Verkennung des ת in diesen Nominalformen erst das Thema שׁפת entstanden wäre, vgl. Neh. 3, 13: שַׁעַר הַאַשְׁפֹּת.

*) שׁוּב abgesehn von der Grundvorstellung als heimgehn aufgefasst, ist demnach ein Wort wie בּוֹא, in welchem ich immer noch ein Denominativum von בַּי (בַּיִת = שֶׁבֶת) erkennen muss, aber nicht

ישב und שוב verhielten sich also nur zu einander wie die Bedeutungen bauen und wiederaufbauen in בנה, befestigen und wiederbefestigen in חִזֵּק. Das Wiederaufbauen ist nemlich an sich nur ein Bauen, das Wiederbefestigen nur ein Befestigen, ein Wiederaufb., Wiederbef. ist es nur unter Bezugnahme darauf, dass es schon einmal geschehen ist. So ist auch שׁוּב an sich nur ein Sich-Sezzen, den Sitz einnehmen, auf den Sitz zu gehen, unter Bezugnahme darauf, dass der Sitz eben der ursprüngliche und früher schon einmal eingenommene ist, ist es ein Rückkehren. שׁוב ist also ein ישב in Bezug und im Gegensatz zu einem unmittelbar vorhergehenden קום, הלך, הֵשִׁיב ein הוֹשִׁיב in Bezug und im Gegensatz zu einem unmittelbar vorhergehenden הֵקִים, שׁלח, das Niederlassen und Sich-begeben auf seinen (alten) Sitz und Platz. Da das Sich(Rück-)Begeben, *reverti*, auf den (alten) Sitz mit dem Momente anhebt, wo man sich umkehrt, rückwärts wendet, so liegt gewissermassen die Handlung des Sich Begebens auf den Sitz und seinen (alten) Sitz in der Handlung des Sich-Wendens und Umkehrens, Rückwärtskehrens, סבב, und man begreift die enge Verwandtschaft dieses Verbi mit den beiden andern ohne Mühe*).

Zweifelhafter ist es, ob auch שׁמם nebst seinen durch die Formen יֵשַׁם und יִשֹּׁם gesetzten Themen ישׁם und נשׁם, und den platten Verben תמם, יתם, תמה hierher gehöre. Allerdings stellt sich das chaldäische תוה so zwischen תמה und שָׁוָה in die Mitte, dass es zweifelhaft wird, wohin es zunächst zu ziehen sey. Das chaldäische שְׁוָא fällt in seiner Bedeutung mit שׁמם und שׁוה zusammen, und auch das hebräische שׁוה scheint einige Mal einen ähnlichen Sinn wie שׁמם zu haben. Da nun in שׁוֹם wirklich eine Erweichung des ם aus ב anzuerkennen ist, so steht die Form שׁמם von den Wörtern, die die Bedeutung sitzen, sezzen haben, nicht entfernter als שׁתת von שׁות. Sollte Verwandtschaft wirklich stattfinden, so würde man sitzen aufzufassen haben nach Jes. 3, 26: נִקָּתָה לָאָרֶץ תֵּשֵׁב, oder nach Ps. 44, 26: שָׁחָה לֶעָפָר נֶפֶשׁ, oder nach Jes. 9, 1: יָשַׁב בְּאֶרֶץ

---

wie בות hausen, sondern eingehen (im Arabischen ist בוא regelmässig *rediit*, im Hebräischen kommt es häufig nur darauf an, dass man es so übersetzt, z. B. Richt. 6, 17. Jer. 44, 28. Jes. 43, 5. 6.) bezeichnend. Es steht demnach in gleicher Weise mit בוא dem הלך fortgehn und יצא ausgehn gegenüber.

*) Dieselbe Bedeutung hat auch שׁבה *captivum reduxit*, eig. heimgehen, heimkehren, aber mit causat. Wendung, wie auch שׁוב. Denn die Heere ziehn von Hause aus (יצא) und bringen Sieg, Beute und Gefangene in die Heimath zurück (*reportant* הֵבִיאוּ) und mit sich heim.

Digitized by Google

צַלְמָוֶת, oder nach Ps. 22, 16: שׁפת לַעֲפָר מָוֶת gleichsam לָאַשְׁפֹּת, ein Bild, das von dem verlassenen und traurigen Stillsitzen und Alleinseyn der Wittwen auf das traurige Liegen verödeter (gleichsam kinderloser), stiller, einsamer, todter Gegenden (vgl. שׁבת von darniederliegenden, *ferians*, Gegenden, und besonders שׁקט vom starren, unbeweglichen Sitzen und Entsetzen, s. ob. S. 48.) übergetragen wird. Es würde hier also das Darniederliegen, *corruere, collabi*, Niedergeschlagen-, Niedergedonnert-, Niedergeschmettert-, Niedergeworfen-, Niedergedrücktseyn, אבל, אמל, שׁוּחַ, in causativen Verbalformen das *destruere* (הִנִּיחַ Num. 19, 9. Jes. 28, 2. Am. 5, 7. נִחַת, הִנְחִית), *percellere, prosternere, consternare* (gleichs. *in stratum* שִׁוְיָא) הִשְׁכִּיב, oder auch das (einsame und verstörte) Zuhausesitzen (Nicht-Aufstehen, Nicht-Ausgehen) u. dgl. gemeint seyn, welches das Gegentheil von קום (נָכוֹן unerschrocken seyn), und הֵקִים, רום, הֵרִים, נָשָׂא רֹאשׁ, נָשָׂא פָנִים, aufgerichtet seyn und aufrichten (einen Niedergeschlagenen) ist (vgl. noch שְׁחַת v. שׁוּחַ*)).

Wir kehren zurück zu שׁוּת und seiner Entstehung. In dieser Hinsicht haben wir nur das zu wiederholen, was oben gelegentlich über die Bildung von שׁבת aus שֶׁבֶת, ישׁב, הוּשַׁב, שׁוּב, שׁבב, שׁב (שֶׁבֶת liesse sich auch nöthigenfalls selbst als eine Form נַחַת von שׁוּב oder als eine Form זֶרֶת**) von שׁבב nach chald. Bedeutung betrachten) gesagt wurde. Wir müssen von שׁוה und zwar von einer Form mit ת *serv.* ausgehen, wie die chaldäischen Bildungen תַּשְׁוִית, תַּשְׁוִיתָא, תֻּשְׁוְתָה, denen natürlich die Form שְׁוִית, שְׁוִיתָא ohne ת *praeform.* zu Grunde liegt, durch Zusammensetzung mit welchem sie erst entstanden sind. Ja man braucht gar nicht so weit zu gehen. Wie שֵׁת Getümmel aus שׁאה, so wird man שֵׁת Gesäss am füglichsten aus שָׁוָה ableiten. Ist die zu Grunde zu legende Form שֶׁה apocopirte Segolatbildung, deren Vokal ursprünglich ein schlechter ist (vgl. בֵּנָה, בֵּן, בְּנִי), so begreift sich, dass nach verloren gegangenem drittem Radikal bei angehängtem ת *femin.* der zweite Radikal, der mit dem dritten eines und dasselbe Ding ist, eben so spurlos verloren geht, als sonst der dritte Radikal verloren geht, und das ת *fem.* unmittelbar an den Ueberrest antritt (בַּת, בֵּנְתְּ). Denn wenn diese Flexion auch nicht grammatikalische Regel ist, so ist sie doch keineswegs grammatikalische Unmöglichkeit zu nennen und findet bei פִּי mein Mund und vielleicht

---

*) Wäre demnach שׁמם = שׁוּחַ, so würde, da שׁוח = תּוּחַ ist, שָׁם = תַּחַת, d. h. מָקוּם, שִׁוְיָא, eig. Sitz, Wohn-Ort, also dort (d. h. da Ort oder der Ort) seyn.

**) זֶרֶת ist nemlich statt זַרָּה gesagt und stammt von זרר.

Digitized by Google

auch bei dem Plural פִּים wirklich statt. Auf diese Weise erklärt sich, wie ein Femininum שֵׁת entstehen konnte, dessen Plural שֵׁתִים (dass der *stat. cst.* שְׁתוֹת heisse, lässt sich nicht behaupten) bei Tonferne den Vokal ausstösst שְׁתוֹתֵיהֶם, namentlich da das Wort ein Ausdruck der alltäglichen gemeinen Sprache ist, und solche Ausdrücke regelmässig kürzer und nachlässiger behandelt werden. Der allereinfachste Weg aber ist vielleicht geradezu das Nomen שִׁית Anzug als das Mittelglied zwischen שׂוּה und שׁוּת zu betrachten. Dies Wort, im Allgemeinen der Anzug, kann nemlich als ein Derivat von שׂוּה (vgl. שְׂחִית und סָחִישׁ, סָחִישׁ weiter oben) und zwar als ein ursprüngliches Femininum einer Form שִׂוִי, שִׂי betrachtet werden, die entweder als Segolatform anzusehen ist, wo dann שִׁית dem chaldäischen שִׁוְיָה entspricht, oder als ein Participium passivi. Denn die Kleidung wird angelegt, aufgelegt, angethan, angepasst, dass sie sitzt, vgl. שִׁית und שִׂים*). Wurde nun שִׁית auf diese Weise, abgesehen von seiner ursprünglichen grammatischen Form s. v. a. Anlegung, Kleidung, so übernahm es die Geltung eines *Infinitivus nominasc.* und litt in demselben Masse die Bildung eines Futuri יִשִׁית, wie קְטֹל die eines Futuri יִקְטֹל, durch welche ein Verbum finitum gesetzt war. Man werfe nicht ein, dass das Verbum שׂוּה die zur Erklärung des Nomen שִׁית nöthige Bedeutung nicht habe und dass dasselbe von dem Nomen שִׁית in Bezug auf das Verbum שִׁית auf's Neue gelte, indem aus demselben sich nur ein sehr specieller Theil der Bedeutung des Verbi שִׁית herleiten lasse. Das Nomen שִׁית heisst eben so wenig eigentlich Kleid, als עֵל, sondern wird nur im *Sinne von* Kleid gebraucht, wie das Wort Anzug auch nur das im

---

*) Da nun שִׁית offenbar Anzug ist, so begreift man nicht, wie man auf den Gedanken hat gerathen können, סוּת 1 Mos. 49, 11., statt in ihm eine Nebenform von שִׁית anzuerkennen, durch Aphäresis aus מְכֻסּוֹת abzuleiten, insbesondere aber wie man diese Aphäresis des כ mit *Schwa mob.* (*kesut*, *keswet*) mit persischen oder griechischen Beispielen zu rechtfertigen hat glauben können, da, was das Griechische anbelangt, ξ ein Doppelconsonant ist, das schwerfälligere semitische Organ aber Doppelconsonanten gar nicht entwickelt hat. — Dass aus שׂוּת entstanden sey סוֹד Sitz, Sitzung, *congressus familiaris*, מַסַּב, und daraus יסד und das Thema נסד (vgl מַסָּד), wird Niemand leugnen. Vielleicht aber ist nach dem ziemlich gewöhnlichen Uebergange der S-T-Laute in K-Laute aus יסד auch יעד entstanden. Denn nicht nur, dass יסד und יעד in der engsten Beziehung der Bedeutungen stehen, so reducirt sich auch עוד, dem alsdann סוּד, סוּת, שׂוּת zu Grunde läge, unverkennbar auf die Bedeutungen von סבב, שׂוּב, יצב (chald. יְצַב), יסד, kurz auf das Ideengebiet der Vorstellung des Sitzens und Setzens.

Digitized by Google

Sinne von Kleid gebrauchte Wort Anzug und dasselbe Wort ist, was wir brauchen, wenn wir sagen: ein Gewitter ist im Anzuge. שִׁית heisst nur das Aufgesetzte (z. B. vom Hute), das Angelegte, ja es heisst eigentlich nur das Gesetzte, Gelegte, indem das Auf oder An erst aus Construction und Zusammenhang in das Wort kommt. Was übrigens von שִׁוָּה gälte, würde doch auch von שִׁית gelten. Denn שִׁית an und für sich heisst eben so wenig Kleidungsstücke anlegen, oder aufsetzen, sondern nur legen, setzen, wofür sich in seiner Construction mit עַל auch auf- oder anlegen, aufsetzen, und wenn nicht von Steuerauflagen, Gartenanlagen oder Kegelaufsetzen, sondern von Kleidern die Rede ist, die man sich getragen werdend, also aufsitzend, auf- und anliegend denkt, so bekommen diese Ausdrücke den Sinn von anziehen. So auch kann man nicht von שִׁית sagen, dass es in einem nähern Verhältnisse der Bedeutung zu dem Nomen שִׁית stehe, als שׁוה, zumal da Ps. 21, 7. in demselben Masse gesagt wird: הוֹד וְהָדָר תְּשַׁוֶּה עָלָיו, wie anderwärts gesagt wird: לֹא שָׁתוּ אִישׁ עֶדְיוֹ עָלָיו *).

---

*) Schlüsslich sey auch hier noch darauf aufmerksam gemacht, wie ganz unähnlich einander oft dasjenige wird, was sich nach hinlänglich bestätigten Lautgesetzen auf eine und dieselbe Ursylbe zurückführen und in innigem Zusammenhange mit der derselben angehörigen Urbedeutung darstellen lässt. שִׁית stammt aus der Ursylbe טף, die den Laut stark auf etwas niedergesetzter Gegenstände, wie z. B. des Fusses, nachahmt. Aus derselben Wurzel habe ich (in meinem Schriftchen über den Begriff des Nabi S. 33.) aber auch die Verba דמם, דום und דון, in denen derselbe Grundbegriff nur wenig anders modificirt auftritt, ableiten zu müssen geglaubt. Freilich wenn man zwei Endpunkte solcher Wortreihen, z. B. דון und יסד neben einander und dazu den Anfangspunkt טף ansieht, ohne die Mittelglieder zu verfolgen, scheint die kühnste Phantasie dazu zu gehören, sie in etymologischem Zusammenhange zu erblicken. Und doch sind einerseits die Lautübergänge alle der semitischen Analogie gemäss statuirt, während auch noch in den entferntesten Lautformen die Einheit der Grundvorstellung unverkennbar ist, vgl. דמם (still seyn, stillen), דום, דמה mit שׁוה, שׁבת, שׁמם, ferner דון (sich niederlassen, niedersezzen, dah. sow. niedrig seyn, als Sitzung, ديوان, halten, יֹשֵׁב לְכִסֵּא שׁוֹפֵט, oder einfach יֹשֵׁב, oder Hiph. s. v. a. כּוֹנֵן לְמִשְׁפָּט כִּסְאוֹ Ps. 9, 5. 8.) mit שׁוה u. a.

Digitized by Google

Ueber das Zeichen (אות) und den von demselben gemachten Gebrauch bei den Propheten.

Vergleicht man die Darstellung der Propheten in den historischen Schriften des alten Testaments mit der Art und Weise, wie sie sich selbst in der geistigen Hinterlassenschaft, die wir von einigen derselben besitzen, darstellen, so lässt sich gar nicht verkennen, dass man zwei von einander bedeutend verschiedene Ansichten von denselben gewinnt. In den historischen Schriften erschienen die Propheten ziemlich durchgängig als räthselhafte Wesen, welche zukünftige Ereignisse vorausverkündigen und, um den rechten Namen zu gebrauchen, wahrsagen, Zeichen und Wunder verrichten und überhaupt den Schein vor sich hertragen, mit der Gottheit in einem magischen Verbande zu stehen, wogegen in den von ihnen selbst herrührenden Reden, soweit als nicht fremde Hände ihr Unwesen mit denselben gegetrieben haben, von dem allem keine Spur vorhanden ist. In ihren Schriften treten sie auf als Männer, die, vom Jehovageiste, d. h. von Eifer für nationale Selbständigkeit der Hebräer durch reine Sittlichkeit und durch den Glauben an den einzigen Gott als ihren Schutzgeist, voll, sich Einfluss auf ihre Mitbürger zu verschaffen und sie für dieselbe Idee zu entflammen streben. Wo in den historischen Büchern Wahrsagerei und, wenn man will, Weissagung ist, da ist hier blos kluge und wohlgemeinte Beschäftigung mit der Zukunft, als mit der Erndte aus der Saat der Gegenwart und Hindeutung auf den ihnen in allem was geschieht und bevorzustehen scheint sichtbaren Finger Jehovas und einer moralischen Weltordnung, in deren Pläne das hebräische Volk verwebt und in den Vordergrund gestellt ist, und die in allen Ereignissen, welche in den Gesichtskreis der Hebräer treten, mit besonderer Beziehung auf sie handelt. Zeichen und Wunder, denen man in den historischen Büchern begegnet, finden in ihren eigenen Reden entweder gar keine Erwähnung oder wenn in einigen wenigen Fällen sogenannte Zeichen vorkommen, so sind sie es in einem so andern Sinne des Wortes, dass der Ausdruck Zeichen gar nicht mehr passend für dieselben erscheint, und solche Er-

Digitized by Google

scheinungen, denen das Merkmal des ausserordentlichen ganz und gar abgeht. Statt eines zur Schau getragenen magischen Zusammenhanges mit der Gottheit begegnen wir hier nur der tiefreligiösen Denkweise, die in dem in der Brust empfundenen erlauchten Berufe ihrer Nation auf dem Wege zu ihrer Bestimmung als Führer zu dienen, eine göttliche Berufung anerkennt, da, wo es ihnen nothwendig scheint, für diese Zwecke durch Wort und That zu wirken, göttliches Geheiss und gebotene Pflicht erblicken und sich mit aller Liebe an die Ueberzeugung hält, in einem solchen Werke Werkzeug der Gottheit zu seyn.

Man hat sich von jeher vorzugsweise an derjenigen Erscheinung der Propheten zu erbauen gesucht, die die historischen Bücher des A. T. geben, ja, — denn was hätte auch unserer Zeit nicht schon erbaulich geschienen? — das religiöse Bedürfniss, den Menschen in einem nicht weiter zu erklärenden Zusammenhange mit der Gottheit zu denken, zeigt noch in unsrer Zeit stark genug den abentheuerlichen Auswuchs, sich vorzugsweise mit solchen Dingen zu schaukeln und zu wiegen, welche recht grelle Belege für diesen Zusammenhang zu enthalten scheinen, als ob eben in der Rohheit der religiösen Vorstellungen ihr Verdienstliches bestände, und als ob der Grad von Abentheuerlichkeit des zu Glaubenden der beste Gradmesser für die Festigkeit des Glaubens sey. Mir für meine Person scheinen die Propheten in ihrer zweiten Gestalt grossartiger zu seyn und sich bestimmter als von göttlichem und heiligem Geiste erfüllte Werkzeuge Gottes zu documentiren, und es dünkt mich hohe Zeit zu seyn, von den Büchern Samuels und der Könige hinweg auf die eigene Aeusserungsweise der Propheten in ihren Denkmälern hinzuweisen. Dazu scheint mir aber das geeignetste Mittel das zu seyn, dass zunächst die Wissenschaft streng unterscheidet zwischen den authentischen Quellen für die Kenntniss der Propheten, ihrer eigenen Hinterlassenschaft, und zwischen den blosen Hülfsmitteln, den historischen Schriften, und dass nicht mehr, wie bisher, beiderlei Nachrichten unter einander gemengt werden, damit ein Bild von denselben entstehe, wie es Horaz *de arte poetica* beschreibt.

Wenn wir also hier von dem Gebrauche, den die Propheten vom Zeichen machen (um einmal vorläufig das Wort אות so zu übersetzen), sprechen, so sehen wir von den Relationen der historischen Bücher und überhaupt von Relationen dritter Personen ab, und beschäftigen uns blos mit den authentischen Quellen. Wir hoffen, dass uns darum niemand einen Vorwurf machen werde, weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht. In theoretischer Hinsicht nicht, weil es nur zu deutlich ist, dass die histo-

Digitized by Google

rischen Bücher über das Prophetenwesen Vorstellungen enthalten, die, weil sie in Widerspruch mit dem Bilde von den Propheten treten, welches das Lesen ihrer Schriften selbst erweckt, offenbar aus einer Zeit stammen, wo das Prophetenthum bereits nicht mehr begriffen wurde und die Tradition bereits die Erscheinung derselben mit der Glorie des Wundervollen umgeben hatte. In praktischer nicht, weil die Propheten in ihren eigenen Schriften in einer ungleich würdigern Gestalt auftreten, als in den theils sogar unedlen Zeichnungen jener spätern Referenten.

Bevor wir aber weiter gehen, muss die Bedeutung des Wortes אות besprochen werden. Gewöhnlich giebt man nun אות durch Zeichen. Es kann nun auch nicht geleugnet werden, dass es ungefähr dem Worte Zeichen entspreche, aber der bestimmte Begriff, den wir mit diesem Worte verbinden, liegt nicht darin. Denn was ist ein Zeichen? Wenn Hitzig sagt (zu Jes. 7, 10): Zeichen ist, was nicht sich selber, sondern etwas anderes bedeutet, so ist dies nicht gut gesagt, denn sich selbst bedeuten ist gar nichts, und man misst einem Dinge nur in so fern Bedeutung bei, als es etwas Anderes, als es selbst ist, bedeutet, und sagt in dem andern Falle, es bedeute nicht sich selbst, sondern nichts, habe keine Bedeutung, sey bedeutungslos. Besser drükt sich Hendewerk zu ders. Stelle (S. 193) dahin aus: Zeichen ist jeder Gegenstand, jedes Ereigniss, jede Handlung in so fern sie eine solche Beziehung zu etwas Anderm hat, dass sie mit einer gewissen Nothwendigkeit darauf hinweist und dessen Seyn und Werden verbürgt, nur dass diese Bestimmung des Begriffes zu enge ist, da häufig bei den Zeichen an ein Verbürgen gar nicht gedacht wird. So liegt z. B. bei den Ziffern als Zahlzeichen, den Buchstaben als Lautzeichen, den Wörtern als Begriffszeichen eben so wenig eine Bürgschaft für diese Stücke, als in dem bedeutungsvollen mit Beziehung auf vorausgesehene Ereignisse gewählten Namen Immanuel, Schearjaschub u. s. w. eine Bürgschaft für das Eintreffen der dabei im Auge gehabten und angedeuteten Ereignisse vernünftiger Weise liegen kann. Ein Zeichen ist vielmehr allgemeiner nur dasjenige, wodurch etwas angedeutet wird. Ein Zeichen ist also allemal etwas Wahrnehmbares und Gegebenes, wodurch etwas Anderes dargestellt und dem Bewusstseyn vorgeführt wird, folglich gleichsam Repräsentant einer nicht selbst präsenten Sache (vgl. Zeichen für etwas), und so weit das hebräische אות dem Worte Zeichen entspricht, läuft es auf eben dasselbe hinaus.

Doch was kümmert uns unser deutscher Begriff Zeichen hier, wo es sich um die Feststellung des hebräischen Begriffes אות handelt, der unbezweifelt schicklicher aus dem

Digitized by Google

Ideenkreise der Hebräer selbst definirt wird. Denn da אות mit unserm Zeichen nicht absolut identisch ist, so kommt nichts darauf an, wofür wir unser deutsches Wort Zeichen gebrauchen, wenn es sich darum handelt, was es sey, wofür der Hebräer sein אות gebraucht habe. Das hebräische אות nun nach hebräischer Definition ist: אֲשֶׁר יִרְאֶה דָבָר בּוֹ oder אֲשֶׁר יִוָּדַע דָּבָר בּוֹ. So bittet Richt. 6, 17 Gideon den Götterboten: „Gieb mir ein אות dafür, dass Du mit mir sprichst" und nachdem dieser etwas Wundervolles verrichtet hat und darauf verschwindet, heisst es: וַיַּרְא גִּדְעוֹן כִּי מַלְאַךְ יְהוָה הוּא, die hier stattfindende wunderbare Handlung und das darauf folgende wunderbare Verschwinden also, in sofern dadurch sich etwas ersehen und erkennen liess, und hier geradezu den Zweck hatte, etwas zu erkennen zu geben, ist אות. Wie darum Hiskia 2 Kön. 19, 8. fragt: הֲנָה־אוֹת כִּי יִרְפָּא יְהוָה לִי וגו' so fragt nach derselben Sache 1 Mos. 15, 8 Abraham: בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה, und wie Jesaia 2 Kön. 20, 9 (Jes. 38, 7) sagt: וְזֶה לְךָ הָאוֹת כִּי וגו', so heisst es 2 Mos. 7, 17 בְּזֹאת תֵּדַע כִּי וגו' und 1 Mos. 24, 14: וּבָהּ אֵדַע כִּי וגו'*). So ist denn אות überhaupt das, woran man etwas erkennt und ersieht, dasjenige, wodurch sich etwas kundgiebt, dasjenige, wodurch man zu einer Einsicht von etwas, zu eigener Ueberzeugung, Selbstüberzeugung von etwas kommt, das Merkmal eines Dinges überhaupt, Merkmal nicht gerade in dem Sinne, wie die Wissenschaft diesen Begriff bestimmt hat, sondern wie ihn der Sprachgebrauch des Lebens mit dem Worte verbindet. Fassen wir nun אות statt als Zeichen lieber als Merkmal auf, so haben wir damit den Gewinn, dass wir, die wir gewohnt sind, bei Zeichen unwillkührlich an gemachte absichtliche Zeichen zu denken, die von der bezeichneten Sache etwas durchaus verschiedenes sind, bei dem Worte Merkmal empfänglicher dafür sind, nicht allemal an ein von der durch dasselbe kundgegebenen und sich ankündigenden Sache verschiedenes Etwas, sondern auch an etwas zu denken, was zu der kundgegebenen Sache und ihrer Erscheinung selbst gehört, einen Theil ihrer Erscheinung ausmacht und von dem Bilde selbst einen einzelneu Zug giebt. Denn allerdings ist dies bei dem hebräischen אות ebenso wie bei dem deutschen Merkmal der Fall, dass es von der Sache, von der und für die es אות und Merk-

*) Wenn daher Noah an der mit einem Oelblatte zurückkehrenden Taube merkt, dass das Wasser abgenommen hat (וַיֵּדַע נֹחַ כִּי קַלּוּ הַמָּיִם 1 Mos. 8, 11.), so wird diese Erscheinung in so fern ein אות כִּי קַלּוּ הַמָּיִם seyn.

Digitized by Google

mal ist, selbst einen Bestandtheil ausmacht und nur eine einzelne Seite, einen einzelnen speciellen Zug angiebt. So z. B. in der bekannten Stelle Jes. 7, 11 ff. In dem Vorhergehenden verspricht Jesaia dem Achas, dass das dermalen von den Syrern und Ephraimiten ausgehende Ungemach nur noch wenige Jahre dauern werde. Als אות hiervon wird angegeben, dass ein nächstens zu erwartendes Kind nur wenige Jahre bei Darniederliegen des Ackerbaues auf Kost von Produkten der Viehzucht und freiwilligen Naturerzeugnissen angewiesen und beschränkt seyn werde*). Hier ist von einem vorläufigen Zeichen und namentlich von einem solchen Zeichen, in welchem eine Bürgschaft für ein späteres Ereigniss läge, keine Rede, sondern nur von einer einzelnen äusserlich wahrnehmbaren Seite und einem speciellen concreten Zuge des durch feindliche Störungen darniederliegenden Ackerbaues. Man kann mit Recht sagen, dass eigentlich nur dieselbe Sache mit andern Worten gesagt ist. Derselbe Fall ist 2 Kön. 19, 29. Jesaia verspricht dem Hiskia baldige Abwendung der gegenwärtigen Verwüstung des Landes durch die assyrischen Heere. Als אות hiervon wird angegeben, dass man das gegenwärtige Jahr das verschüttete Getraide, im nächstfolgenden den Auskehricht (s. ob. S. 71. Not.) der Kornböden essen, im dritten Jahre aber wieder säen und erndten werde. Also läuft das אות abermals genau betrachtet mit der Sache, die an demselben erkannt werden soll, auf eins hinaus. Es ist ein Moment in der äussern Seite und Erscheinung einer Sache, ein Merkmal, durch das sich dieselbe ankündigt, wie ein gewisser physischer Zustand durch das einzelne in die Erscheinung tretende Symptom. Wenn daher von den magern Kühen im Traume des Pharao, die, nachdem sie die fetten Kühe verschlungen hatten, so mager blieben, wie zuvor, 1 Mos. 41, 21. gesagt wird לֹא נוֹדַע כִּי בָאוּ אֶל קִרְבֶּנָה, hier aber die Dickleibigkeit es ist, an welcher es zu erkennen gewesen wäre, dass sie die fetten Kühe verschlungen hatten, dasjenige aber, woran etwas gemerkt, ersehen und erkannt wird, eben אוֹתוֹ ist; so sieht man, dass hier Dickleibigkeit auf dieselbe Weise als אות zu betrachten ist, wie sie ein andermal als Symptom der Schwangerschaft, Wassersucht u. dgl. betrachtet wird **). So ist

*) Wir nehmen hier nemlich das Orakel so, wie es jetzt steht, unbeschadet der weiter unten davon zu gebenden Ansicht.

**) Wenn דָּרָה eigentlich *tumere* und דָּרוֹן also eig. das äussere Symptom der Schwangerschaft ist, das aber alsdann, auf den innern Zustand selbst übertragen, die Schwangerschaft selbst bedeutet, so ist דָּרוֹן in eigentlicher Bedeutung אות (Art sich äusserlich darzustellen.

Digitized by Google

denn also אוֹת eigentlich Merkmal, Symptom d. h. äussere Kundgebung einer Sache, durch die sie ihr Stattfinden der Wahrnehmung verräth, und als solches auch Theil der Gesammterscheinung selbst und zur äussern Seite der Sache selbst gehörig, nicht, wie Zeichen, stets ein von der Sache verschiedenes Ding. Gleichwohl kann das Merkmal und Symptom *(specimen, spectamen, species)* als Zeichen betrachtet werden, nemlich sofern ich es dazu benutze, die Sache erst durch dasselbe zu erkennen. Ich mache alsdann von dem Merkmale einen gewissen Gebrauch, durch und in Bezug auf den das Merkmal zum Zeichen wird, an und für sich in seinem reinen Verhältnisse zur Sache selbst, abgesehen von diesem besondern Gebrauche, den ich davon mache, ist es blos Merkmal.

Die Etymologie von אוֹת belangend, so habe ich das Wort bei einer frühern Gelegenheit von אוּה abgeleitet. Dabei ist nicht übersehen worden, dass dessenungeachtet zwischen אוֹת und Verbalthemen aus einer Sylbenform אָו ein etymologischer Zusammenhang bestehen kann, sondern nur zugleich ist nothwendig, dass, wenn es solche Verba giebt, diese ebenfalls wie אוֹת durch Erweichung des Nun entstanden, und vielleicht sogar erst durch die Bildung אוֹת gesetzte und sodann wirklich in den Sprachgebrauch aufgenommene Themen sind. Denn so viel ist gewiss, dass die Form אָוָת in אוֹת übergehen kann, ja man braucht gar keine Form mit dem Dhammalaute zu statuiren, sondern auch אָוָת (אָוָת), erweicht in אָת, kann nach einer hebraisirenden Färbung des gedehnten A in O übergehen, so dass die Partikeln אֵת, אִתִּי und אֶת, אִתִּי auf gleiche Weise sich in Verbindung mit אוּה und אוֹת stellen. Ferner ist gewiss, dass die Bedeutungen von אוֹת (man vgl. bes. das arabische Wort) auf direktem Wege aus der Bedeutung von אוּה hervorgehen. Denn אוֹת = אֵת ist eig. das Gegenüberstehende, Gegenständliche, *praesens*, also das Erscheinende (vgl. عَيْن), demnach, nur im Gegensatze des Nichterscheinenden, die erscheinende, äussere, gleichs. der Betrachtung (עַיִן) zugekehrte Vorder-Seite eines Dinges, durch die es sich ankündigt, also seine Art sich (dem Sinne) anzukündigen, folglich das Merkmal, *species*, *specimen*, *quod specitur*, im Gegensatze einer innern nicht in die Sinne fal-

---

von הָרָה in uneigentlicher Bedeutung. Wenn man nun sagt, durch die Art sich darzustellen offenbart sich die Sache, so wird אוֹת dasjenige Wahrnehmbare seyn, durch das sich etwas Nicht-Wahrgenommenes oder Nicht-Wahrnehmbares offenbart, und man sieht ein, wie آيَة, z. B. von den Koranversen gebraucht, eine Offenbarung (nicht Wunder) heisst.

Digitized by Google

lenden, gegenständlich und erscheinend und offenbar werdenden, gleichsam abgewendeten, hintern Seite, die dem Blicke verhüllt ist (עָלוּם; man bemerke den Gegensatz zwischen עֵת und עוֹלָם), d. h. des gleichsam hinter der Erscheinung verborgenen und sich nur im Merkmale ankündigenden Dinges selbst. Die Bedeutung Merkmal geht hernach in die Bedeutung Zeichen über, sofern man dem Merkmale die Bestimmung giebt, das Ding anzukündigen, d. h. sofern man dadurch, dass man auf das Erscheinende geradezu reflektirt, es als Mittel zum Ankündigen und Offenbaren des Dinges betrachtet, folglich ihm den Zweck es anzukündigen beimisst, und es dadurch zugleich nicht mehr als (äusseres) Accidens des Dinges selbst als der Substanz desselben, sondern als eine eigene Substanz selbst denkt, welche dem dahinter steckenden Dinge als einer zweiten Substanz correspondirt (עִנָּה) und auf dieselbe, wie auf etwas ausser sich hindeutet, hinweist und hinzielt, *spectat,* عنى d. h. *significat*, eig. indem es dem Betrachter sich passiv gegenüberstellt, zugleich in einem Gegenüber zu einem andern, von ihm bedeuteten und bewiesenen *) Dinge steht und eine andeutende, bedeutsame Miene macht. Das Verhältniss des אוֹת (ankündigenden Merkmals oder des bedeutenden Zeichens) zur nichterscheinenden Sache kann aber darauf beruhen, dass während das אוֹת als das Gegenwärtige (im räumlichen Sinne) anwesend ist, die Sache (דָּבָר), obgleich gleichzeitig und also in einem andern Sinne auch gegenwärtig, doch abwesend, und entweder gleichsam nur zufällig abwesend oder gleichsam nothwendig abwesend d. h. überhaupt nicht wahrnehmbar ist. Es kann aber auch darauf beruhen, dass während das אוֹת gegenwärtig (im zeitlichen Sinne) ist, das דָּבָר entweder schon vergangen oder erst noch künftig ist, und hieraus entspringen die speciellern Bedeutungen Vorbote, Vorzeichen, Vorbedeutung und hinterlassene Spur, Denkmal, *monumentum* **).

---

*) Dah. אוֹת übertragen Beweis. Die Erkenntniss durch den Beweis (*demonstratio*, gleichs. von sich ab auf etwas zweites zeigen) ist eben so eine mittelbare Erkenntniss, die im Gegensatze zu der unmittelbaren (monstrabeln) steht, wie die Erkenntniss durch das Zeichen im Gegensatze zu der unmittelbaren durch Präsentation der Dinge selbst.

**) אוֹת vom Worte gebraucht entspricht der bezeichneten Sache (דבר). Es ist bemerkenswerth, dass wie אוֹת von אנה *coram esse*, so דָּבָר als die gleichsam dahintersteckende Sache von דבר hinten seyn herkommt, denn wenn דבר auch selbst wohl Wort heisst, so heisst es dies in Rücksicht auf seine Bedeutung, معنى. — Wenn man nun neben einander stellt עַל דָּבַר *secundum*, nach dem

Für verschiedene Fälle des Wortgebrauchs ist aber auf die Bedeutung Merkmal zurückzugehen, so fern dieses etwas von der Sache selbst Verschiedenes nicht ist, sondern einen Theil desselben, nemlich ihre äussere, wahrnehmbare Seite oder vielmehr einen speciellen Zug in derselben ausmacht. So ausser den prophetischen אוֹתוֹת, die mit der angekündigten Sache so ziemlich auf eines hinauslaufen und nur einen speciellen Zug des allgemeinen Gegenstandes der prophetischen Ankündigung geben, auch Ps. 74, 9., wo אתות die äussern dem Judenthume eigenthümlichen Erscheinungen sind, durch die das Judenthum selbst in die Erscheinung tritt und sich kund giebt, ich möchte sagen das Specifische im Judenthum, soweit es Gegenstand der Wahrnehmung ist, woran man also wohl auch den Juden erkennen kann *).

Dass der hier beobachtete Ideengang den Gesetzen der Sprachentwickelung gemäss sey, ist nicht zu bezweifeln. Denn wenn die Sprache vom Sinnlichen, die Wörter also von sinnlichen Bedeutungen ausgehen, so ist die Bedeutung Zeichen keine ursprüngliche Bedeutung und sie setzt also anderweitige sinnlichere Bedeutungen voraus. Diese Bedeutung aus einem Verbo bezeichnen abzuleiten, geht nicht, weil bezeichnen eine denominative Bedeutung ist s. v. a. mit Zeichen versehen oder Zeichen auf etwas anwenden. Da sich nun überhaupt die Bedeutung Zeichen nicht einmal auf den ganzen Sprachgebrauch des Wortes אות anwenden lässt, so haben wir hier einen doppelten Grund, anderweitige Bedeutungen, die den Charakter eines höhern Grades von Ursprünglichkeit haben, aufzusuchen. Zeichen also ist keine sinnliche Vorstellung. Allerdings

---

Vorbilde von, nach der Analogie von, mit Rücksicht auf, לְמַעַן und בַּעֲבוּר in Hinsicht, Beziehung, Absicht auf, so wird man wohl auch nicht abgeneigt seyn, עַל אוֹדוֹת als Erweichung aus עַל אוֹתוֹת zu betrachten. — Von unserm אוֹת abzuleiten ist nun jedenfalls wohl das Niphal נֶאוֹת, stark an עכה, עָנָה erinnernd, vom gegenseitigen Willfahren (gleichs. אֲנִי וְאַתָּה *vis à vis* seyn, *se invicem spectare*, correspondiren, correlat, *ἀντί*, also von keiner Seite abgeneigt seyn), Entsprechen und Uebereinkommen. Und wenn dem so ist, so ist wohl אתה nur eine weitere Bildung in der Bedeutung *ἀντίαω*, *esse v. ire* אֵת, gehn mit dem Gesichte gegen Jem. gewandt, d. i. auf ihn zu.

*) אות vom Worte gebraucht, scheint zwar schon bestimmter Zeichen zu seyn. Da indessen die Wörter der Dinge von Haus aus Merkmale, Attribute und Prädikate derselben bezeichnen, und die Dinge demnach benannt sind von der Art, sich äusserlich dem Sinne und ursprünglich dem Gehöre anzukündigen, sich zu offenbaren und zu erscheinen, so möchte dieser Gebrauch ebenfalls auf der Bedeutung Merkmal beruhen, die Wörter wären demnach eig. die von dem Menschen wiedergegebene äussere Ausdrucksweise der Dinge.

Digitized by Google

muss etwas, was als Zeichen dienen soll, etwas Sinnliches seyn, aber seine Eigenschaft als Zeichen ist nur keine sinnliche. Denn wer kann es einem Baume ansehen, ob er mit Beziehung auf etwas gepflanzt ist, dessen Andenken er als Denkmal und Zeichen erhalten soll? Wenn ein Kanonenschlag ertönt, hört man es ihm an, ob er ein Signal ist oder nicht. Jener als Zeichen gesetzte Baum bietet gerade dieselbe Erscheinung als ein anderer, der nichts zu bedeuten hat, und dieser als Zeichen dienende Kanonenschlag klingt wie jeder Andere. Wenn Zeichen etwas Sinnliches wäre, so müsste dasjenige, was eben allen Zeichen als solchen gemeinsam ist, sinnlich wahrnehmbar seyn, und es könnten daher nicht Erscheinungen, die in ihrer ganzen Natur nichts, sondern nur in Bezug auf das Erkenntnissvermögen das mit einander gemein haben, dass sie eben auf den verschiedenen fünf Wegen wahrgenommen und Objekte werden, wie z. B. Gesichts- und Gehörerscheinungen (als in's Gebiet zweier verschiedener Sinne gehörig) doch Zeichen, also eines und dasselbe seyn. Der Begriff Zeichen ist also ein Verhältnissbegriff. Zeichen (Bezeichnendes) ist etwas nur in Beziehung zu etwas Anderm (dem Bezeichneten) als Correlat. So wenig nun etwas in seiner Eigenschaft als Bezeichnetes etwas Sinnliches ist, eben so wenig ist etwas in seiner Eigenschaft als Zeichen etwas Sinnliches, im Gegentheil, weil alle Beziehungen nur gedacht werden, sind auch die Vorstellungen von denselben nur Vorstellungen von etwas Gedachtem, und diese Vorstellungen, sofern sie mit Wörtern als deren Bedeutungen verbunden sind, nichtsinnliche Bedeutungen. Die Bedeutung Zeichen also setzt allemal anderweitige, nemlich sinnliche Bedeutungen voraus. Kommt es nun darauf an, diese Bedeutung zu finden, so muss man zunächst von dem übersinnlichen Elemente, welches in der heutigen Ausprägung der Bedeutung liegt, absehen. Wenn nun, wie bemerkt, ein Zeichen irgend eine sinnliche Erscheinung ist, welche zu etwas anderm entweder nur dermalen nicht oder überhaupt nicht in die Sinne Fallendem in einer solchen Beziehung gedacht wird, dass dieses durch dasselbe angedeutet wird, so bemerkt man, dass eben diese besondere Beziehung zu einem zweiten Dinge als Bezeichnetem das auszuscheidende Uebersinnliche ist, indem ein als Zeichen gebrauchtes Ding, ausser dieser Beziehung gedacht und an und für sich betrachtet, eben nur eine Erscheinung ist*).

*) Wenn Zeichen im Sinne von Beweis genommen wird, so ist es an und für sich betrachtet nicht einmal eine Erscheinung, sondern eine stattfindende Wahrheit, welche die Statthaftigkeit eines andern Gedankens beweist. Daran ist aber eben nur zu sehen, dass diese vom Sinnlichen sich noch weiter entfernende Bedeutung eine

Digitized by Google

Hier sind nun blos zwei Fälle möglich, die Grundbedeutung eines Wortes, welches später Zeichen bedeutet, zu bestimmen: entweder liegt zu Grunde die generelle Bedeutung Erscheinung, Gegenstand u. dgl. selbst, die in Folge ihrer Allgemeinheit auf allerlei zu Zeichen für etwas Nichterscheinendes zu gebrauchende Erscheinungen angewandt werden kann, wie dies eben bei dem hebräischen Worte אות der Fall ist, oder es liegt zu Grunde irgend eine specielle Bedeutung von einer besondern Art von Erscheinung, welche hernach allgemein gebraucht worden ist. Dieser Fall findet Statt bei dem Worte Zeichen, welches von der Vorstellung des Ziehens *(tracer)* ausgeht und eigentlich eine durch einen scharfen oder harten Körper (auf einer Fläche hin) gezogene Linie oder Figur (nicht nach mathematischem Begriffe), Marke, Mal, *trace*, Spur und hinterlassenen Einschnitt oder Eindruck bezeichnet, so dass bezeichnen eig. s. v. a. bezichen, Züge irgend einer Art auf etwas machen *(signi-ficare)* ist. Ein anderes Wort dieser Art ist Wink u. dgl., welches eigentlich eine wackelnde, schwankende, schwingende und nickende Bewegung, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht, an und für sich ohne Bezug auf etwas Zweites bezeichnet. Ein anderer geeigneter Ausdruck dieser Art wäre Bild, das an und für sich betrachtet nur s. v. a. Gestalt bezeichnet. Es wird nemlich hierbei etwas darauf ankommen, dass der allgemeinen Bedeutung Zeichen zunächst ein Begriff zu Grunde gelegt wird, dessen Wesen lediglich Ausdruck einer Form ist, wie es bei den eben erwähnten Wörtern der Fall ist, weil es eben darauf ankommt, einen Begriff zu haben, der so viel als möglich unter sich befasst und demnach nur von der allgemeinen Bestimmung der Erscheinungen, der Wahrnehmbarkeit, Bemerkbarkeit u. dgl. entnommen seyn kann.

Aber allerdings liegt zwischen dem Begriffe Gegenstand, Erscheinung und Zeichen der Begriff Merkmal in der Mitte, so dass ein Ideenübergang von der Bedeutung Erscheinung auf die Bedeutung Zeichen, der keinen Sprung enthalten soll, über die Bedeutung Merkmal hinweg und durch dieselbe als Mittelglied hindurch gehen muss, und folglich das Wort אות, wenn seine erste Bedeutung wirklich Gegenstand, Erscheinung, seine abge-

---

noch mehr abgeleitete ist, indem die Bedeutung beweisen, welche eigentlicher s. v. a. bedeuten ist, auf das entsprechende Verhältniss der unmittelbaren und mittelbaren Erkenntniss der Wahrheit übertragen ist, wo ein Gedanke sein Statthaben und Statthaftigkeit, d. h. Wahrheit, kund giebt durch einen andern sein Stattfinden selbst ankündigenden Gedanken, mit dem er im Zusammenhange sich darstellen lässt.

Digitized by Google

leitete Bedeutung aber Zeichen ist, zum Uebergange von dem einen auf das andere der Bedeutung Merkmal wirklich als vermittelnder Bedeutung bedarf. Denn wenn אוֹת eigentlich Gegenstand, Erscheinung bedeutet hat, so hat es damit zuerst s. v. a. Sache selbst bezeichnet, indem für den sinnlichen Menschen eben nichts weiter bewusst vorhanden ist und nicht-erscheinend s. v. a. nicht vorhanden ist*). Wenn aber später אוֹת s. v. a. Zeichen ist, so bezeichnet es etwas von der (bezeichneten) Sache substantiell verschiedenes. Um nun aber etwas, was man vorher für die Sache selbst gehalten hat, als etwas von derselben wirklich substantiell verschiedenes anzuerkennen, dies setzt voraus, dass man es vorher von der Sache selbst nur überhaupt unterschieden hat, so dass man in Folge davon sich eben erst aufgefordert findet, dasselbe als eine eigene Substanz zu denken und ihm selbst an sich Substantialität beizumessen. Man muss das Erscheinende also zuvor von der Sache selbst unterscheiden, ohne es als eigene Substanz zu betrachten, d. h. als Accidenz, als Merkmal denken, und erst, nachdem man dieses gethan und die Erscheinung von der Sache an sich als Accidenz *abstracte* gedacht hat, kann man überhaupt aufgefordert seyn, dieses abstrahirte Accidenz als eine eigene Substanz zu betrachten. Der Mensch, nachdem er eben deshalb, weil für ihn blos das Erscheinende vorhanden ist, Erscheinung mit Sache identificirt hat, muss, wenn er sich bewusst wird, dass zur Sache noch etwas Anderes als die Erscheinung gehört, dieses Andre, was nicht Erscheinung ist, zuerst zur Erscheinung ziehen als anderweitigen nicht erscheinenden Theil derselben, so dass Erscheinung und das Nichterscheinende für ihn zwei die vollständige Sache constituirende Theile, zwei Seiten, eine äussere und eine innere, eine vordere und eine hintere werden, und so wie er dann in diesem Innern die Sache anerkennt, muss dadurch auch zugleich jenes Aeussere als Attribut und Merkmal derselben auftreten.

Wir geben also dem bis jetzt in der Bedeutung Zeichen genommenen Worte אוֹת die Bedeutung Merkmal, weil das Wort einerseits im Sinne von Zeichen gebraucht ist und andererseits seine etymologische Bedeutung Gegenstand ist, die Bedeutung Merkmal aber diese beiden Bedeutungen allein zu vermitteln scheint. Eine abgeleitete Bedeutung aber ist eigentlich gar nicht Bedeutung, sondern nur Gebrauch. Wo also von einer abgeleiteten Bedeutung die Rede ist, da findet eigentlich nur die frühere Bedeutung, im Sinne der abgeleiteten gebraucht, Statt. Wenn wir dem-

*) Demgemäss werden gewöhnlich die Symptome der Krankheiten für die Krankheit selbst angesehen.

Digitized by Google

nach der Bedeutung Zeichen die Bedeutung Merkmal unterlegen, so machen wir eigentlich die Bedeutung Merkmal zur wahren Bedeutung des Worts, und sagen, dass überhaupt der ganze Sprachgebrauch desselben aus dieser und nicht etwa aus der Bedeutung Zeichen zu erklären ist, dass vielmehr im einzelnen Falle des Gebrauchs erst nach Erwägung aller besondern Umstände zu entscheiden ist, ob die Bedeutung Merkmal im Sinne von Zeichen zu nehmen sey oder ob dies nicht nöthig sey und man die Bedeutung Merkmal selbst anzuwenden habe im eigentlichen Sinne des Wortes.

Wir gehen nunmehr über zu dem Gebrauche, den die Propheten vom אות Merkmal machen. Nach den historischen Schriften stellen sich die אותות, welche die Propheten geben, im Allgemeinen geradezu als Zeichen, d. h. als von der bezeichneten Sache verschiedene Daten dar, zwischen denen nur ein gewisser nothwendiger Zusammenhang gedacht wird, so dass von dem Stattfinden und Eintreffen des einen auf das Stattfinden und Eintreffen des andern geschlossen wird. Die Propheten aber bedienen sich derselben bei ihren Voraussagungen so, dass sie da, wo sie es für nöthig halten, eine vorläufige Gewähr für das Eintreffen ihrer Vorausverkündigungen zu geben, ein näher liegendes Faktum ankündigen und in dessen Eintreffen eine Gewähr und Bürgschaft für das Hauptfaktum anzuerkennen auffordern, nach dem zu Grunde liegenden Gedanken, dass so gewiss das Eine eintreffe, so gewiss auch das andere eintreffen werde, und so gewiss der Prophet in dem einen Falle richtig sehe, er auch in dem andern Falle richtig sehen werde, namentlich wenn er ausdrücklich von dem einen auf das andere zu schliessen gebietet. Diese als Vorzeichen folgender Ereignisse betrachteten Erfahrungssachen sind bekanntlich theils eigentliche Wunder, wie sie ausschliesslich durch Einwirken der Gottheit verrichtet werden können, in welchem Falle sie den Zweck haben, das genaue Einverständniss der Gottheit mit dem Propheten an einem schlagenden Beispiele zu zeigen. Theils sind sie auch nur natürliche Ereignisse, bei denen das Ausserordentliche der Sache nur darin besteht, dass der Prophet sie im Voraus anzukündigen versteht, und welche daher nur den Zweck haben, zu zeigen, wie untrüglich bekannt der Prophet mit der Zukunft sey. Es kann gar nicht verkannt werden, dass es geradezu Absicht der historischen Schriftsteller ist, dass dieses Zeichengeben der Propheten als etwas Wunderbares aufgefasst und betrachtet werde. Endlich ist noch zu bemerken, dass diese Ereignisse, welche als Vorzeichen weiterer Begebenheiten zu betrachten geheissen wird, natürlicher Weise als solche regelmässig nicht betrachtet werden können, weil zwischen ih-

Digitized by Google

nen und der durch sie anzuzeigenden Sache ein natürlicher Zusammenhang nicht stattfindet. Diese Zeichen sind also nicht wirklich Zeichen, sondern sie sollen nur als solche betrachtet und angesehen werden.

Ganz anders stellt sich nun aber Wesen und Zweck der prophetischen אותות dar, wenn wir die Propheten da, wo sie solche geben, selbst betrachten. So wenig als irgend eine Rede den Zweck des Weissagens oder Wahrsagens hat und so wenig sie demnach Orakel im strengen Sinne des Worts zu nennen sind, eben so wenig sind die in denselben vorkommenden אותות Zeichen, die den Zweck hätten, wie die in historischen Schriften ihnen beigemsssenen, eine Bürgschaft für das Eintreffen eines von ihnen prophezeieten Ereignisses zu geben. Ja, sie sind genau genommen nicht einmal Zeichen, sofern wir unter denselben etwas von der bezeichneten Sache Verschiedenes denken, sondern äussere Kundgebungen der Sache selbst, so dass man, indem man von der Sache und dem Worte des Propheten hinweg verwiesen wird auf dieselben, man eigentlich nur aufgefordert wird, von den eigenen Sinnen Gebrauch zu machen, um sich von der Wahrheit des Gesagten selbst zu überzeugen. Am allerwenigsten sind sie wunderbare Ereignisse, sondern, wie oben bemerkt, Dinge, die in so innigem natürlichem Zusammenhange mit den angekündigten Sachen selbst stehen, dass der Prophet, indem es sie angiebt, die Sache selbst nur mit andern Worten ankündigt.

Leider sind in den prophetischen Büchern selbst die Beispiele von אותות sehr selten. Ja genau genommen steht mir dermalen nur ein einziges in einer Gestalt zu Gebote, die ich ursprünglich und unverfälscht nennen möchte, nemlich Jerem. 44, 29. 30. Hierzu ist zu bemerken, dass Jeremia den nach Ermordung des Gedalja aus Furcht vor der Rache der Chaldäer die Flucht nach Aegypten beabsichtigenden und ihn deshalb um Rath fragenden Juden dies gänzlich wiederrieth, weil sein politischer Blick ihm sagte, dass Aegypten der Eroberungslust des Nebukadnezar nicht widerstehen werde, und dass sie demnach die Schrecknisse und Begleiter eines grausamen Krieges erfahren und durch Hunger, Schwert und Seuchen umkommen würden. Sie achten auf seinen Rath nicht und wandern nicht nur für ihre Person aus, sondern nehmen selbst den Jeremia mit sich. In Taphne angelangt, mochte sich das Loos Aegyptens schon deutlicher zeigen, denn Jeremia kündigt die Eroberung des Landes und dessen Verheerung hier mit bestimmten Worten an (Kap. 41—43). Als nun in Aegypten die Juden sich der Abgötterei ergeben und trotz seinen Warnungen nicht ablassen, kündigt er ihnen an, dass das schon früher vorausgesehene und mittlerweile wahrscheinlich augenscheinlich gewor-

Digitized by Google

dene Kriegsunheil sie als Folge dieser Versündigungen an Jehova treffen werde, denn der Untergang Aegyptens sey beschlossen, und fügt hinzu: „Dies diene euch zum אות, um zu sehen, dass (לְמַעַן תֵּדְעוּ כִּי) meine (d. h. Jehovas, denn Jehova spricht) Drohungen ausgeführt werden: Siehe ich gebe den Pharao Hophra in die Hände seiner Feinde und Verfolger, wie ich es dem Zedekia gethan habe.“ In dieser Stelle also haben wir ein Beispiel eines wirklich unverfälschten prophetischen אות, das wir nicht durch die Brille eines spätern, vielleicht durch die Tradition einer wundersüchtigen Zeit geblendeten und für seine Person beschränkten Referenten zu betrachten brauchen. Keinem Interpreten ist es entgangen, dass dieses אות kein solches ist, wie sie in historischen Schriften den Propheten beigemessen werden, also kein wirkliches Zeichen, obschon man trotz dieser Einsicht nach hergebrachter Weise übersetzt: *Et hoc vobis signo sit*, anstatt die Bedeutung des Wortes anders zu bestimmen. Nun ist aber dieses אות das einzige, welches in authentischer Gestalt auf uns herüber gekommen ist, und folglich ist es auch die einzige sichere Basis, auf die sich die Untersuchung stützen lässt, was unter den prophetischen אותות zu verstehen sey. Nun könnte zwar trotz dem, dass die prophetischen Schriften kein Beispiel eines gegebenen Zeichens enthalten, von den Propheten bisweilen ein solches gegeben worden seyn. Wozu aber sollen wir dies auf die Aussage anderer Referenten hin annehmen, zumal da das Zeichengeben die Propheten nothwendig in ein übles Licht setzen würde, und die Betrachtung ihrer Wirksamkeit nach den authentischen Quellen sie nur als die wackersten und redlichsten Männer erscheinen lässt? Wie viel richtiger ist es, zu schliessen, dass sie sich mit Zeichengeben gar nicht befasst haben, dass laut diesem Zeugnisse bei Jeremia die אותות der Propheten etwas ganz anderes als Zeichen gewesen, dass aber, weil das Wort אות allerdings auch von Zeichen gebraucht werde, eine spätere Zeit, die die alte Prophetie bereits nicht mehr begriff und abergläubige Vorstellungen von derselben hegte und recht geflissentlich nährte, unter den אותות sich wirklich Zeichen dachte und in Folge davon Beispiele solcher von Propheten gegebenen Zeichen geradezu erfand oder doch, da sie nun einmal bei diesen אותות Zeichen denken zu müssen glaubte, Beispiele von prophetischen אותות so lange ausschmückte und entstellte, bis sie endlich zu Zeichen wurden?

Auf das eben besprochene Document über die prophetischen אותות aus Jeremia fussend, können wir in den Relationen fremder Hand nur solche אותות für ächt und unverfälscht halten, die mit dem des Jeremia einen und denselben Charakter haben. Ein solches findet sich 2 Kön. 19, 29

Digitized by Google

(Jes. 37, 30.) von Jesaia. Hier kündigt der Prophet dem Hiskia an, dass Jehova beschlossen habe, den Sanherib zum Rückzuge zu nöthigen und fügt hinzu: „Dies diene dir zum אות: Gegessen wird das Jahr das verschüttete (Getraide) und das nächste Jahr das Auskehricht (s. ob. S. 71), aber im dritten Jahre sollt ihr säen und erndten und Weinberge pflanzen und ihre Frucht essen.“ Auch hier sieht man leicht, dass das אות durchaus kein Zeichen, sondern die nur mit andern Worten ausgedrückte Sache selbst, nur genauer und bestimmter ausgedrückt, ist, denn der Sinn dieser Worte kann gar kein anderer seyn, als der, dass Sanherib und sein Heer Judäa werde geräumt haben noch vor der zweiten Saatzeit von da an, wo der Prophet spricht. Wenn es hierbei darauf ankommen sollte, den Erfolg der Sache sich so bald als möglich nach ihrer Ankündigung zu denken, so liesse sich der *Terminus ad quem* nöthigenfalls auf etwa ein halbes Jahr bestimmen. Denn wenn Jesaia das Orakel sprach nur noch vor der Erndte des ersten Jahres, so konnte, trotz der in diesem Jahre stattgefundenen Aussaat durch die mittlerweile eingetretene Occupation Sanheribs die Erndte dieses Jahres unmöglich gemacht werden, und wenn Sanherib das Land nur noch bis nach der Aussaat des nächsten Jahres besetzt hielt, so musste dadurch, dass die Aussaat vereitelt war, auch die Erndte vereitelt werden, wenn auch zur Zeit der Erndte selbst Sanherib das Land vielleicht schon verlassen hatte. Nöthigenfalls aber liesse sich auch an eine Zeit von etwa zwei Jahren denken. Der Verfasser des historischen Abschnitts stellt zwar Vs. 36. den Abzug Sanheribs als unmittelbar auf die Ankündigung erfolgt dar, so dass zwischen die Relation und die jesaianischen Worte dadurch ein Widerspruch tritt. Da nun aber das Orakel selbst und das darin enthaltene אות nichts enthält, was eines rechtschaffenen und redlichen Mannes wie Jesaia unwürdig wäre, es auch in seiner Weise ganz mit dem authentischen Orakel des Jeremia übereinstimmt, so haben wir anzunehmen, dass die Sache sogar noch früher erfolgt sey als Jesaia gedacht hatte, oder dass der spätere Referent unbekümmert um die in dem אות enthaltene Bestimmung zur Ehre des Propheten den Erfolg in nähern Zusammenhang mit der Ankündigung gebracht habe, als wirklich der Fall gewesen ist. Soviel bleibt für unsern Zweck sicher, dass wir ein unverfälschtes Beispiel eines prophetischen אות besitzen, das, wenn auch nicht in authentischer Form, doch von der Tradition wenigstens unentstellt geblieben ist, sowie ferner, dass dasjenige, was die Propheten als אותות geben, gar keine Zeichen sind.

Ein anderes Beispiel eines durch die Tradition erhaltenen jesaianischen אות ist Jes. 7, 11—14. Denn dass dieses Kapitel eben so wie der historische Schluss des ächten Je-

Digitized by Google

saia nicht sowohl ein Orakel als die Erzählung von einem Orakel enthält, ist einzusehen. Irgend ein von Jesaia verschiedener Referent hat die darin enthaltenen jesaianischen Aussprüche vorgefunden, sie mit Argumenten versehen und eine Geschichte der jesaianischen Wirksamkeit daraus gemacht, aus der von dem Sammler des Buches Jesaia dieses Orakel in der ihm dort gegebenen Fassung entnommen ist. Hier erscheint Jesaia schon in einer zweideutigern Gestalt, die nicht nur weit verschieden ist von der, welche er überhaupt hat, sondern auch von der, welche er und Jeremia in ähnlichem Falle hat. Hier fordert Jesaia den Ahas auf, ein Zeichen zu verlangen, was, wie die Worte הַעֲמֵק ..... לְמַעְלָה zu zeigen scheinen, ein beliebiges wunderbares, oder mindestens auffallendes Naturereigniss und als Zeugniss von der Gegenwart der Gottheit anzusehen sey. Dieses Herausfordern der Gottheit würde aber die frevelhafteste und schändlichste Vermessenheit seyn, die nur ein Mensch begehen kann, und deren wohl ein taschenspielerischer Wahrsager aber kein Jesaia fähig gewesen seyn kann. Mit vollem Rechte bezeichnet Ahas ein solches Unternehmen als eine Versuchung der Gottheit. Darauf giebt Jesaia selbst das bekannte אות. Hier fragt es sich: Wie kann Jesaia wissen, dass eine junge Frau gerade mit einem Sohne niederkommen werde, da es doch auch eine Tochter seyn konnte? Offenbar soll hier Jesaia als wunderbare Person dargestellt werden. Ferner ist das אות, als Zeichen betrachtet, ziemlich abgeschmackt, wenigstens nach vorhergegangener Aufforderung, irgend ein beliebiges Zeichen am Himmel oder auf Erden, aus der Höhe oder der Tiefe zu fordern, es ist ein wahres *Parturiunt montes*. Von solchen Sachen wendet sich der vernünftige Bibelleser und Verehrer der Propheten mit Widerwillen hinweg. Aber es ist nicht zu verkennen, dass wir es hier entweder mit einem Erzähler zu thun haben, dem darauf ankam, den Jesaia als im übernatürlichen Zusammenhange mit der Gottheit darzustellen, oder mit einer der Traditionen von Jesaia, deren es von Jesaia ja noch mehrere giebt. Aber es scheint, als liesse sich zur Ehrenrettung des Propheten noch erkennen, was an dieser Tradition Geschichtliches sey. Man hat bereits anerkannt, von welchen kritischen Unsauberkeiten dieses Kapitel (nebst d. folg.) strotzt, und daher eine ziemliche Anzahl von Interpolationen angenommen, zu denen Hitzig z. d. St. äusserst richtig noch Vs. 15. zählt. Man hätte aber, statt hier und da auszuwerfen, zumal da auch in der zweiten Hälfte des Kapitels abermals kein geordneter Zusammenhang stattfindet, in diesem ganzen Stücke 7, 1—16 ein von der Tradition verdorbenes und zur Erbauung verfinsterter Gemüther in's Wundervolle hinübergespieltes historisches Faktum anerkennen sollen, an dem, wenn wir von Jerem. 44, 29. 30.

Digitized by Google

und 2 Kön. 19, 29 (Jes. 37, 30.) einen Massstab für die ächte Beschaffenheit prophetischer אוֹתוֹת nehmen, vielleicht Folgendes ächt ist: Jesaia, vermuthlich in Kenntniss gesetzt, dass Tiglath Pilesar entschlossen sey, den beiden dem Verlöschen nahen und dermalen nur durch die Individualität ihrer beiden Könige Rezin und Pekach aufrecht gehaltenen Reichen Damaskus und Ephraim, die eben in Judäa einen Einfall gethan hatten, ein Ende zu machen, geht mit seinem Sohne Schearjaschub, der damals noch ein Kind ist, das noch nicht Gutes und Böses zu unterscheiden versteht, zu Ahas, um ihm in seiner Angst vor Rezin und Pekah Muth einzusprechen. Er spricht: Hüte dich *(noli)* zu verzagen*), fürchte nichts und dein Herz werde nicht weich vor diesen beiden Stumpfen qualmender Feuerbrände; denn fürwahr das Haupt Syriens ist Rezin und das Haupt Ephraims Remalja's. Haltet ihr euch nicht aufrecht, fürwahr so könnt ihr nicht aufrecht stehen bleiben **). Hierauf spricht Jesaia: „Fordre Dir ein אוֹת von Jehova Deinem Gott!" dies aber nicht in dem Sinne, in welchem der Referent es aufzufassen heisst, nemlich in dem Sinne von **Zeichen**, sondern im Sinne von: „verlange, dass ich dir ein אוֹת gebe, ich stehe dir mit einem אוֹת zu Gebote." Fürwahr bevor der (hier mitgebrachte) Knabe (Schearjaschub) Gutes und Böses von einander unterscheiden lernen wird, wird das Land verödet seyn, vor dessen beiden Königen dir graut." Vielleicht aber ist nicht einmal diese feierliche Aufforderung ganz ächt***). Alles Uebrige würde auf Rechnung der Tradition kommen. Auf diese Weise wenigstens würde Uebereinstimmung mit den

---

*) שׁקט s. v. a. קוץ vs. 16. vgl. oben S. 48 Not. und Ps. 76, 9.

**) In dieser schwer wiederzugebenden Stelle kommt es darauf an, zu sagen, dass eigene Aufrechthaltung des Muthes die erste Bedingung zur Aufrechterhaltung sey, Sinkenlassen und Fallenlassen des Muthes das eigene Sinken und den Fall herbeiführen müsse, und dass, wenn sie den Kopf und Muth verlieren wollten, sie verloren seyn werden. Der Glaube an Jehova ist mit dem absoluten Ausdrucke direkt nicht gemeint, wenn auch es ganz dem Propheten angemessen gedacht ist, aus dem Vertrauen auf ihn den Muth in Gefahren zu schöpfen. Durch die Bemerkung wird also die Aufforderung Muth zu fassen motivirt, während der dazwischen tretende Satz bloss den Ausdruck „die beiden Stumpfe" motivirt.

***) Die Worte הִנֵּה הָעַלְמָה וגו׳ stammen vermuthlich, so wie vs. 5., aus den dermalen ebenfalls sehr bedeutender Corruptionen verdächtigen Kap. 8. 9. und sind jedenfalls dort irgendwie unterzubringen, um 8, 8. zu erklären. So viel aber ist gewiss, dass man, wenn וְהִנֵּה nicht der mitgebrachte Knabe Schearjaschub ist, man gar nicht einsieht, weshalb ausdrücklich erzählt wird, dass Jesaia ihn mitgenommen habe, und namentlich, wie gesagt werden kann, dass Jehova denselben mitzunehmen befohlen habe. Denn Jehova musste doch mit diesem Befehle eine Absicht verbinden und dem Schearjaschub demnach eine Rolle bei dem Orakel zugedacht haben.

Digitized by Google

beiden schon beurtheilten Orakeln hergestellt seyn. und wenn wir in jenen Stellen ächte und unverfälschte Angaben von prophetischen אותות haben, so haben wir auch in ihnen eine Norm für die Beurtheilung dessen, ob und wie weit ein אות den Propheten angemessen sey oder nicht.

Wir gehen über zu einem andern Beispiele, nemlich 2 Kön. 20, 8. 9 (Jes. 38, 7.). Hier haben wir wieder einen durch die Tradition in's Wunderbare gespielten Fall. Jesaia kündigt dem Hiskia Genesung an, und giebt ihm als Zeichen dafür an, dass der Schatten des Sonnenweisers um zehn Grad in der Sonne*) rückwärts gehen solle, was denn auch wirklich geschieht. Nach der Relation der BB. der Könige lässt er sogar den Hiskia vorher die Wahl, ob der Schatten zehn Grad vorwärts oder rückwärts gehen solle. Es ist bemerkenswerth, welche Aehnlichkeit zwischen dieser Stelle und Kap. 7 stattfindet. Erstens ist im ganzen Buche Jesaia kein Beispiel eines אות ausser Kap. 7 und dem historischen Stücke, zu welchem gegenwärtige Erzählung gehört. Ferner ist der Relation in den BB. der Könige mit Kap. 7 die feierliche Einleitung des אות, namentlich aber das Seltsame gemein, dass die Art desselben der angeredeten Person zur Bestimmung überlassen wird. Sodann finden sich hier dieselben bestimmten Zahlen (s. 7, 8. 38, 5.), was dem Jesaia sonst gänzlich fremd ist. Weiter sind hier eben so wie Kap. 7. die Textesworte in Unordnung (s. 38, 22.). Endlich liegt in beiden Fällen in den Zeitangaben etwas Inconvenientes (s. die Commentare zu 7, 8, und vgl. dazu Kap. 38 die zehn Grade des Sonnenweisers und die funfzehn Jahre Lebensfrist, die man ohne Zweck in ein geschicktes Verhältniss zu bringen sucht). Die Quelle, aus der Kap. 7 geflossen ist, dürfte somit nicht sehr verschieden von der des grössern historischen Abschnittes seyn**). Da wir ein Zeichen dieser Art eines Jehovabehauchten und vornehmlich eines Jesaia durchaus unwürdig halten, so fragt sich, ob das Geschichtchen ganz aus der Luft gegriffen oder nur von der Tradition entstellt worden sey. Es ist bereits richtig bemerkt worden, dass das Rückwärtsgehn der Uhr in Beziehung zu dem Rückwärtsstellen von Hiskia's scheinbar schon abgelaufener Lebensuhr stehe, so dass der dem Zeichen zu

---

*) שמש ist hier die von der Sonne beschienene Hälfte der Sonnenuhr. wie צל wohl nicht die von einem Stifte, Stabe u. dgl. hervor gebrachte Schattenlinie, sondern die beschattete Hälfte der Uhr.

**) Es ist auch zu bemerken, dass, wie dieses grössere historische Stück im zweiten Buche der Könige wiederkehrt, so auch von Kap. 7, zwar nicht das ganze Orakel, aber doch wenigstens der erste Vers ziemlich übereinstimmend 2 Kön. 16, 5. zu lesen ist.

Digitized by Google

Grunde liegende Gedanke ist: wie jetzt die Sonnenuhr deines Palastes rückwärts gestellt wird, so wird auch deine Lebensuhr zurückgestellt. Wie, wenn diese ganze Erzählung erst entstanden wäre aus vs. 8? Wie, wenn die Worte: „Siehe ich führe den Skalaschatten, der an der Skala des Ahas*) abgelaufen ist, in der Sonne rückwärts“ oder, wie wir sagen würden, „ich stelle die Lebensuhr des Ahas zurück,“ d. h. „ich gewähre ihm eine neue Lebensfrist, stelle sein Lebensziel noch einmal weiter hinaus oder vielmehr ihn von seinem Lebensziele noch einmal zurück,“ ein kleines kurzes Orakel oder ein Bruchstück aus einem solchen wäre, das der Prophet nicht zu Hiskia, sondern zu Ahas einmal gesprochen habe, als dieser König, in dessen Regierungszeit ohnehin der hauptsächlichste Theil der jesaianischen Wirksamkeit fällt, einmal von einer schweren und zweifelhaften Krankheit zu genesen anfing*)? Da Ahas von 743 — 728, also 15 Jahr regiert hat, und vs. 5 von funfzehn Jahren die Rede ist, so könnte man annehmen, eine solche Krankheit habe im fünften Regierungsjahre des Ahas stattgefunden, seine Lebensuhr also sei von da an noch um zehn Grade rückwärts gestellt worden. Dieser kurze Ausspruch, würde man dann anzunehmen haben, den aufzuzeichnen sich Jesaia

---

*) Dabei sind vs. 7. die Worte: אֲשֶׁר יָרְדָה das erstemal wahrscheinlich zu streichen, als nur so in den Text gekommen, dass ein Abschreiber, als er an הַמַּעֲלוֹת kam, bereits bei dem gegen Ende des Verses stehenden בַּמַּעֲלוֹת zu stehen glaubte, die daselbst folgenden Worte auch hier schrieb und nicht wieder ausstrich. Denn man wird bemerken, dass hinten zu übersetzen ist: „(die) zehn Grade, welche er hinabgegangen war,“ dass אֲשֶׁר also Accusativ ist, wogegen im ersten Falle es Nominativ seyn muss. Das Femininum יָרְדָה bezieht sich ferner im zweiten Falle auf das vorhergehende שִׁמְשׁ, im ersten Falle müsste man es auf das vorhergehende צֵל beziehen, welches aber Masculinum ist. Wollte man lieber die Worte nach dem ersten עֶשֶׂר בַּמַּעֲלוֹת einschalten, so würde allerdings die erste, nicht aber die zweite Schwierigkeit vermieden werden. — Von dieser Art Textfehlern, von denen ich schon an andern Orten einige nachgewiesen habe, die nemlich dadurch entstanden sind, dass die Schreiber bei einem gewissen Worte in eine andere Stelle gerathen sind, füge ich ein noch nicht beobachtetes Beispiel hierher, nemlich Jes. 41 (ein Kapitel, in dem namentlich auch die Verse 12 — 19 in unkritischem Zustande sich befinden, vgl. bes. לִכְרֹת vs. 14., was sich ohne Zweifel auf מַעְצָד vs. 12. bezieht), vs. 24. das Wort מִבֶּטֶן nach יוֹצֶרְךָ. Vs. 2 nemlich ist das Wort ganz richtig, gehört aber syntaktisch mit dem daselbst folgenden יַעֲזֹרֵהוּ zusammen, was vs. 24 fehlt. Nichts einfacher also anzunehmen, als dass ein Schreiber, als er vs. 24 schrieb, bei den von vs. 2. her noch in frischem Andenken stehenden Worten in den dortigen Zusammenhang hineingerieth und מבטן hinzufügte, und erst, nachdem er es geschrieben hatte, den Irrthum bemerkte und nicht weiter schrieb, aber auch das einmal stehende Wort nicht ausstrich.

Digitized by Google

schwerlich die Mühe genommen haben dürfte, sei zu allgemeiner Kunde gekommen, von einem Sammler jesaianischer Sätze notirt worden, der, als Ahas endlich starb, das Resultat hinzuschrieb: עֶשְׂרֵה מַעֲלוֹת (vgl. 7, 8.), nebenher auch die Gesammtheit der Regierungsjahre bemerkte, nemlich: חָמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה. Diese Notiz konnte nun bis lange nach Jesaias und Hiskias Tode liegen, als endlich Jemand, dem der Jesaia in seiner letzten Zeit näher stand, als der Jesaia in frühern Lebensperioden, und dem der Ausspruch überhaupt ein Interesse von Seiten Jesaias zu verrathen schien, wie man es nur an solchen Personen nimmt, mit denen man in freundlichem Vernehmen steht, sich die Sache zu erklären suchte und das Orakel auf Hiskia bezog. Da Hiskia nun aber länger als funfzehn Jahre regiert hatte, so machte er aus den funfzehn Jahren ein Hinzufügen von funfzehn Jahren (vs. 5.), und aus dem Orakel ein Zeichen, und erfand sich daraus die der Denkweise seiner Zeit jedenfalls höchst angemessene Geschichte, von der Spätere Veranlassung genommen haben, zu vermuthen, von wem, wo, bei welcher Gelegenheit, ob entgeltlich oder unentgeltlich, Ahas diesen seinen Namen führenden Sonnenweiser erhalten und wie dieser Sonnenweiser wohl ausgesehen haben möge.

Wie dem aber auch sey, so ist so viel gewiss, dass wir kein authentisches Document darüber in dem A. T. haben, dass die Propheten Zeichen gegeben hätten, wie die Tradition ihnen zuschreibt, vielmehr ist dasjenige, was die Propheten ihren Orakeln als אוֹתוֹת beigeben, etwas was als Zeichen gar nicht betrachtet werden kann. Was sind nun die prophetischen אוֹתוֹת? Jedenfalls sind sie sinnlich wahrnehmbare, gegenständliche Erscheinungen, von denen man also Anschauung, Erfahrung gewinnen kann, nach der angenommenen Grundbedeutung des Wortes, wie auch ein Zeichen an und für sich und ausser seinem Verhältnisse zur bezeichneten Sache betrachtet, also abgesehen von dem Verhältnisse, in dem es zu einer andern nicht-erscheinenden Sache gedacht wird, nur eine solche gegenständliche Erscheinung ist. Wie unverfälschte Documente zeigen und wie sich selbst an solchen von der Tradition verfälschten Beispielen zeigen lässt, die noch einen Blick in die ursprüngliche Beschaffenheit gestatten, sind sie ferner nichts von dem, dessen אוֹת sie sind, Verschiedenes, sie sind Erscheinungen, welche in dasjenige, dessen אוֹת sie sind, selbst involvirt sind, also einzelne, anschauliche, specielle*), der Species oder der Art sich anzukündigen

*) In wiefern die in die Sinne fallenden speciellen Züge eben die Erscheinung als Gesammtbild constituiren und das Daseyn der Sache beurkunden, heissen sie auch Merkmale.

Digitized by Google

angehörige Züge. Endlich zeigt sich an den vorhandenen Beispielen, dass der Prophet in dem אות allemal geben will, was in den eigenen Gesichtskreis der Hörer einschlagen und wovon ihm eigene Ueberzeugung durch eigene Wahrnehmung werde zukommen können. זֶה לְךָ אוֹת dies wird, heisst es, dir selbst Erscheinung, Gegenstand der Erfahrung seyn und werden, hiervon wird dich eigene Erfahrung überzeugen können, das wirst du mit eigenen Augen sehen können. Wenn אות also Erfahrungssache im Allgemeinen ist, so ist das prophetische אות die oder eine wahrnehmbare Seite einer künftigen von den Propheten angekündigten Sache, in welcher sie sich der eigenen Wahrnehmung des Angeredeten selbst ankündigen, in welcher dem Angeredeten eigene Erfahrung und Ueberzeugung durch eigene Erfahrung zukommen wird, welche den Hörer wird in Stand setzen können sich selbst zu überzeugen*), mit einem Worte: der faktische Beleg.

Es ist leicht zu sagen, welchen Zweck nun ein prophetisches אות habe. Der Prophet nimmt da Veranlassung, ein

---

*) Wenn אות ist: *quod se offert sc. adspectui,* heissen die Worte genau *hoc est, quod tibi s. adspectui tuo se offeret.* Wenn demnach אות Gegenstand selbst zu machender Erfahrung ist, so entspricht es gut dem lateinischen Worte *experimentum*, eig. ein einzelner Erfahrungsfall, und der Ausdruck sagt s. v. a. *experimentum capies, experientia te docebit,* und, weil das *experimentum* in der Sache selbst besteht, *re ipsa eventura experieris*, du wirst sehen, der Erfolg wird dich lehren. So sagt Quintilian *Instit.* 6, 2, 5: *Quae quidem non aliquo tradente, sed experimento meo ..... accepi*, wo das *experimentum*, wie in den prophetischen Beispielen, der Aussage eines Andern gegenübergestellt ist. — Sofern *nota* eig. auch nur ist *res noscenda et nota*, und also dem אות der Grundbedeutung nach entspricht, sieht sich die dem Worte אות zum Uebergange auf Zeichen beigelegte Bedeutung Merkmal ein, und es lässt sich demnach mit lateinischen Worten als *res quae per se* (unmittelbar) *noscitur, qua tamen* (mittelbar) *co-gnoscitur aliud quid*, wie im prophetischen אות, das an sich die zu mahnende Erfahrung selbst, zugleich aber Beleg und Bestätigung der Worte des Propheten enthält, geben. Immer läuft der Sinn der prophetischen Phrase darauf hinaus: *videbis, experieris*, du wirst's sehen, erfahren. Ein ebenfalls sehr geschickter Ausdruck für אות ist *argumentum*, wenn es eine Thatsache, durch die Jemand überhaupt eine Ueberzeugung erhält, ist, von *arguo*, darthun. Vgl. *Plaut. Mil. glor.* 2, 3, 66: *Pa. Nempe tu istic ais esse herilem concubinam. Se. Atque arguo, eam me vidisse osculantem hic intus cum alieno viro, id. Bacch.* 3, 3, 65: *Quin ego quum peribat vidi, non ex auditu arguo.* So steht *argui* mit *apparere* parallel. *Ovid. Trist.* 4, 3, 80: *Apparet virtus arguiturque malis. Hor. Ep.* 1, 19, 6: *Laudibus arguitur* (i. q. *apparet*) *vini vinosus Homerus.* Demnach würde אות definirt werden können: *eventus, quo apparebit cui veritas dicti prophetici.* —

Digitized by Google

אות zu geben und also die Hörer auf eigene und selbst zu machende Erfahrung zu verweisen, wo er annimmt, etwas anzukündigen, was man auf seine Autorität hin vielleicht nicht glauben möchte, und wo er den Zuhörern das Recht zugesteht, nicht eher zu glauben, bis sie die eigene Erfahrung überzeugt haben wird, natürlich also auch da, wo er ihnen nur scheinbar das Recht zugesteht, den Glauben an die Sache zu suspendiren, bis er ihnen selbst in dem wirklichen Eintreffen (אות) derselben in die Hand kommt, also, wo er den höchsten Grad von Sicherheit an den Tag legen, für seine Person des Erfolges gewiss zu seyn und ganz gleichgültig darüber erscheinen will, ob man ihm um seines Wortes willen glauben will oder erst durch den Erfolg selbst belehrt, wo der Prophet nicht die Zumuthung an die Zuhörer stellen will, um seines Wortes willen und seinem Worte zu glauben. Denn wozu auf eigene Erfahrung verweisen, wenn man nicht wenigstens scheinbar Verzicht darauf leistet, durch die blose Versicherung Ueberzeugung hervorzurufen?*) Dieser Mangel an Vertrauen, welcher ein אות veranlasst, zeigt sich ja selbst an Mose so kindlich schön und psychologisch interessant, wenn die poetische Hülle von der Erzählung gehoben wird, 2 Mos. 3, 11 ff., — einer Stelle, in welcher das אות ganz derselben Art, wie die prophetischen אותות ist, des Sinnes: die Erfahrung, der (glückliche) Erfolg wird dich überzeugen, dass dein Werk von Gott ist. Und wenn statt מָה אות nun gefragt wird בַּמֶּה אֵדָע oder בְּמָה אֵדַע, sieht man da nicht deutlich, dass der Frager nach der Maxime verfährt: Was das Auge sieht, glaubt das Herz?

Freilich wird bei einer wörtlichen Uebersetzung der Worte זֶה לְךָ אות allemal unpassend übersetzt werden. Auf Uebersetzung der Worte kann es aber auch niemals ankommen. Wir haben also in der Weise zu übersetzen, die bei uns gewöhnlich ist, wenn wir bei Vorausankündigung von etwas Zukünftigem von unserm Worte ab und auf die eigene

*) Man scheint dies nicht einzuräumen, das Verlangen eines אות vielmehr als das Zeichen eines Gläubigen betrachten zu wollen, weil einigemal sonst allerdings gläubige Personen Zeichen verlangen. Dazu mag früher die Besorgniss verleitet haben, den alttestamentlichen Charakteren, die man als Musterbilder eines taktfesten Glaubens ansehen zu müssen glaubte, ein unendliches Verbrechen aufzubürden. Als ob nicht einem sonst taktfesten Manne im einzelnen Falle ein Zweifel anwandeln könnte. Heut zu Tage ist es wohl mehr eine gewisse Gutmüthigkeit, die aber übel angebracht ist. Man lasse den alttestamentlichen Charakteren ihre Kindlichkeit. In Zeiten, in welchen Jehova und seine Boten noch in menschlicher Gestalt in den Zelten der Hirten einsprachen und Käse und Milch unter einem Baume assen (1 Mos. 18, 8), kleidet die Sara ihr ungläubiges Lachen über die Verheissung ihres Gastes sehr wohl.

Digitized by Google

Erfahrung verweisen, zB. du wirst es selbst sehen, wenn das und das geschieht, oder du wirst es mir wiedersagen, wenn das und das eingetreten seyn wird, und dergleichen, oder wie Stratophanes bei Plautus *Truc.* 5, 8. zu Phronesium sagt: *si quid peccavi prius, supplicium ad te hanc minam fero auri, nisi mihi credis, spece.* Ja es lässt sich wohl kaum eine allgemein anwendbare Formel als Uebersetzung vorschlagen, da in jedem einzelnen Falle so viel auf die besondern Umstände, Ton und Stimmung ankommt, unter und mit welchen gesprochen wird, und sich darnach der Ausdruck modificirt. Aber ein ganz ausnehmend passendes Beispiel aus Schiller ist vielleicht vorzugsweise geeignet, den Sinn des אות deutlich zu machen. In der Jungfrau von Orleans, Aufz. 1 Auftr. 11, erscheint ein Herold von dem Grafen von Salisbury bei dem König Karl, um letzterm einen Vergleich anzutragen. Die Unterredung mit dem Herold wird der Johanna überlassen, und diese spricht:

Joh.: Wer sendet dich und spricht durch deinen Mund?
Herold: Der Britten Feldherr, Graf von Salisbury.
Joh.: Herold, du lügst! der Lord spricht nicht durch dich,
Nur die Lebend'gen sprechen, nicht die Todten.
Her.: Mein Feldherr lebt in Fülle der Gesundheit
Und Kraft, und lebt euch allen zum Verderben.
Joh.: Er lebte, da du abgingst. Diesen Morgen
Streckt ihn ein Schuss aus Orleans zu Boden,
Als er vom Thurm La Tournelle niedersah.
— Du lachst, weil ich Entferntes dir verkünde?
Nicht meiner Rede, deinen Augen glaube!
Begegnen wird dich seiner Leiche Zug,
Wenn deine Füsse dich zurücke tragen *).

Es ist augenscheinlich, dass Schiller in dieser Zeichnung der Johanna das Bild eines biblischen Propheten, wie es durch Zusammenwerfen der authentischen Quellen und der Relationen der historischen Bücher entsteht, vor Augen gehabt hat, und namentlich erinnert sie stark an die Erzählung von dem zu Eli kommenden Gottesmanne, welcher ihm ankündigt, dass Jehova seine Familie aussterben lassen, und den gleichzeitigen Fall seiner beiden Söhne, als worin eben diese Ausrottung und der Erfolg der Ankündigung derselben begründet ist, als אות (d. h. als den Umstand, der dem

*) vgl. Ev. Luc. 2, 12: *καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον· εὑρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον κείμενον ἐν φάτνῃ* d. h. geht aber hin und überzeugt euch selbst durch den Augenschein und mit eigenen Augen.

Digitized by Google

Eli die Ueberzeugung beibringen werde) dazu darstellt; 1. Sam. 2, 27 ff. Aber so viel ist auch augenscheinlich, dass Schillern nicht darum zu thun gewesen ist, die Formel וְזֶה לְךָ הָאוֹת (daran wirst du es erkennen, dadurch wirst du die Ueberzeugung und den faktischen Beweis in die Hand bekommen) zu übersetzen, sondern er hat rein das Verhältniss der von den Propheten als אוֹת dargestellten Thatsachen zu den Gegenständen der Orakel, sowie den Zweck, den bei diesem Verhältnisse zum Orakel die Beifügung des als אוֹת bezeichneten Faktum allein haben kann, aufgefasst, und sein Genius hat unmittelbar und ohne Wahl ihm denjenigen Ausdruck in den Mund gelegt, der unter diesen Umständen der richtige ist. Man sieht, dass man in der Sprache des gemeinen Lebens hier etwa einen der von mir weiter oben angeführten Ausdrücke wählen würde. „Du lachst? du wirst (magst) dich selbst überzeugen. Ich sage dir, auf dem Rückwege wird dir sein Leichenzug begegnen."

Wenn nun aber diese אוֹתוֹת, diese eigenen Erfahrungen, auf die die Propheten verweisen, nichts weniger als Zeichen sind, wenn die Zeichengeberei vielmehr, wie bemerkt, ihnen erst durch die Tradition angedichtet ist, so fragt sich nach dem Endzwecke derselben, d. h. darnach, was zuletzt die Propheten bestimme, von ihrem Worte hinweg auf die zu machende äussere Erfahrung zu verweisen. Jedenfalls ist dieser Zweck, den obigen Andeutungen zu Folge, kein anderer, als den wir haben, wenn wir uns bei Versicherungen von etwas auf eine der als Uebersetzung vorgeschlagenen Arten ausdrücken, nemlich dem sich auf irgend eine Weise zu verrathen scheinenden Zweifel u. dgl. gegenüber die vollkommenste Gewissheit über den Erfolg anszudrücken, welche ruhig dem Erfolge die Rechtfertigung in den Augen des Andern überlässt*)." Das אוֹת liefe demnach wesentlich auf eine nachdrückliche Wiederholung der Sache in einer Einkleidung und Bestimmung wie sie in den Gesichts- und Erfahrungskreis des Angeredeten schlagen wird, hinaus, die dadurch eine besondere Kraft, Lebendigkeit und Eindringlichkeit erhalten muss, wenn ihn, wie dies in vielen prophetischen אוֹתוֹת der Fall ist, durch Specialisirung und Individualisirung ein höherer Grad von sinnlicher Anschaulichkeit gegeben wird **). Und

*) Es lässt sich also gar nicht einmal denken, dass die Propheten in einer Weise, wie der Vf. von Jes. 7. und 2 Kön. 20. will, ihre Hörer aufgefordert hätten, ein Zeichen von ihnen zu verlangen.

**) אוֹת, schon etymologisch s. v. a. מַרְאֶה, רְאוּת, wird so ziemlich s. v. a. רָאוּי, dazu dienend, לְרָאוֹת בּוֹ. Vom Beispiele gilt dasselbe, was vom אוֹת gilt. An und für sich betrachtet, ist es ebenfalls nur Gegenstand der Erkenntniss, und zwar unmittelbaren Erkenntniss, d. h. der Wahrnehmung, wie die Etymologie es

Digitized by Google

so höre man auf zu übersetzen: *hoc erit signum*, und übersetze zu Schillers Ehren mit seinen Worten *).

Wie aber, wenn die Propheten, nach authentischen Quellen zu urtheilen, sich mit Berufung auf Zeichen gar nicht befasst haben, vielmehr das, was bei ihnen אוֹת heisst, einen ganz andern Zweck hat, als ein Zeichen haben würde, konnte die Tradition ihnen das Geben von Zeichen beimessen? Im Allgemeinen ist bereits schon Eingangs auf diese Frage die Antwort gegeben worden, und fürwahr, das Geben von Zeichen ist nicht das Wunderbarste und Wunderlichste, was die Tradition von den Propheten erzählt. Man denke nur an Elia und Elisa, an Jonas und Daniel! Es lag in der Natur der Sache, dass in einer Zeit, in welcher die Erscheinung und Wirksamkeit der Propheten etwas (relativ) Unerklärliches und Unbegreifliches geworden war und ein Bedürfniss, sie zu erklären und begreifen zu suchen nicht gefühlt wurde, im Gegentheil man eher ein Verlangen nach Unerklärlichem und Unbegreiflichem empfand, man sie und ihre Wirksamkeit als (absolut) unerklärlich und unbegreiflich zu betrachten anfing, dass man also etwas um so angemessener dem Propheten hielt, je unbegreiflicher es war, ja dass das Begreifliche gar nicht mehr befriedigte und daraus die Auffor-

---

aussagt, also Erscheinung, *specimen*, *spectaculum*. Im Zusammenhange mit etwas unmittelbar nicht Wahrnehmbarem gedacht, wird es, indem es sich selbst ankündigt und von sich überzeugt, zugleich Ankündigung und Ueberzeugungsmittel von diesem, und gewährt mittelbare Erkenntniss desselben (nemlich am Einzelfalle wird nachgewiesen die Regel, das Gesetz). Das Beispiel ist demnach wie Merkmal, Zeichen, Beweis, Probe u. dgl. nur eine Species der zunächst im Gegensatze und sodann im Zusammenhange mit etwas nicht Erscheinendem gedachten Erscheinung, es wird in, an, mit und durch dasselbe etwas von der Erscheinung selbst als verschieden Gedachtes erkannt (gesehn). Die Etymologie von רָאָה, wiefern sie ebenfalls auf die Bedeutung Erscheinung führt, ist demnach ein Analogiebeweis für die von uns gegebene Etymologie von אוֹת. Und ist nicht אוֹת selbst Exempel (warnendes) Beispiel von göttlicher Gerechtigkeit und Strafe? וְיָדְעָתֶם כִּי אֲנִי יְהוָה Ez. 14, 8. Derselbe Gang der Bedeutungen findet in מוֹפֵת statt. — 5 Mos. 13, 2. muss aus וּבָא הָאוֹת vs. 3 geschlossen werden, dass אוֹת wie מוֹפֵת nicht ein, ein anderweites angekündigtes Faktum verbürgendes, Zeichen, sondern Ankündigung von irgend etwas, das man erleben und (mit eignen Augen) erfahren und das nur die Inspiration der Propheten beurkunden soll, bedeute.

*) Einige interessante, nur nicht gerade hierher gehörige Fälle von אוֹת als sichtbaren, eine gewisse Ueberzeugung hervorbringenden, mit den Sachen der Ueberzeugung selbst theils wirklich in natürlichem Zusammenhange stehenden, theils nur durch abergläubige Vorstellungen in Zusammenhang gebrachten und also theils eine begründete, theils eine unbegründete Ueberzeugung hervorbringenden, Erscheinungen s. bei Reiske *de Arabum epocha vetustissima Sail ol Arem* Lpz. 1748.

Digitized by Google

derung hervorging, das Begreifliche in's Unbegreifliche hinüberzuspielen. Auf der andern Seite war wohl auch das Wort אות schuld. Es liegt in der Natur der Fortbildung der Sprache, dass von der ursprünglichen Bedeutung ein immer grösserer Gebrauch gemacht wird, und dass dieser abgeleitete Gebrauch, je umfangreicher er wird, um so mehr gegen die ursprüngliche Bedeutung hervortritt, die eigentliche Bedeutung zurückdrängt, und es auf diesem Wege gar dahin kommt, dass die eigentliche Bedeutung ganz ausser Gebrauch und endlich aus dem Bewusstseyn entschwindet, und selbst aller Mühe, sie wieder in's Bewusstseyn zurückzurufen, widersteht. So war die Bedeutung von אות sichtbare und überhaupt wahrnehmbare Erscheinung und Ereigniss übergegangen auf die Bedeutung sinnlich wahrnehmbarer Zug und Zeichen der Dinge, d. h. Merkmal, und von da auf die Bedeutung Kennzeichen und Zeichen, und dieser abgeleitete Gebrauch hatte den frühern ganz oder zum Theil in den Hintergrund gedrängt, so dass man bei dem Worte אות immer zunächst an die gewöhnliche Bedeutung des Wortes dachte. Jetzt hörte man und las, dass die Propheten auf אותות verwiesen hatten, und nahm natürlich an, dass es אותות im spätern Sinne von Zeichen gewesen wären, eine Annahme, die den spätern Vorstellungen von den Propheten ohnehin sehr entsprach. Und da nun die prophetischen אותות keine Zeichen waren, so modelte man sie so um, dass der mit dem Worte אות verbundene Begriff des Zeichens auf sie passte.

Digitized by Google

Buchbinderei-Landesanst
f. Körperbeh[illegible]
München, Kurzstr.